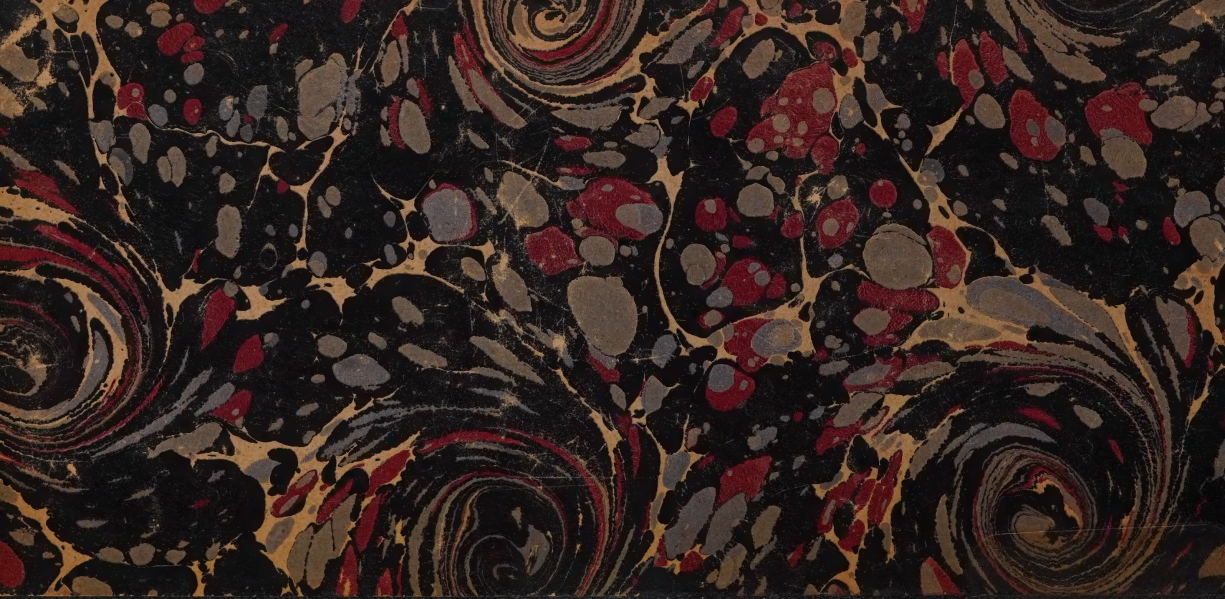

11.4.05.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division ..... BT
201
Section T57
1900

CONFÉRENCES

APOLOGÉTIQUES ET DOGMATIQUES

DU MÊME AUTEUR

Sermons. — 1 volume in-12 . . . . 3 fr. 50

CONFÉRENCES

APOLOGÉTIQUES ET DOGMATIQUES

PAR

A. THRAEN

Pasteur de l'Église réformée de Marseille

PRÉCÉDÉES D'UNE PRÉFACE

PAR

E. DOUMERGUE

Professeur à la Faculté de Théologie de Montauban

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

(SOCIÉTÉ ANONYME)

33, RUE DE SEINE, 33

1900

Tous droits réservés.

PRÉFACE

Ce m'est un privilège, dont je suis triste et heureux, que de pouvoir mettre quelques mots en tête de ces discours de notre si regretté ami.

Je l'avais beaucoup connu pendant qu'il étudiait à notre Faculté, dont il était un des plus brillants élèves. Déjà à ce moment tous ses professeurs avaient remarqué l'ouverture de son intelligence, sa grande facilité d'assimilation, et son intérêt également provoqué par les sujets les plus divers, depuis la théologie jusqu'à la musique.

Il cherchait avec une activité infatigable.

En même temps il s'occupait d'une Réunion populaire, *qu'il présidait une fois par semaine;*

il l'avait rendue si intéressante et si édifiante que la salle était toujours pleine.

Lorsqu'il eut quitté Montauban, nous ne nous perdîmes pas de vue : au contraire; et je suivais avec une grande joie les progrès et les succès de son ministère, d'abord à Alais, puis à Marseille. Il faisait deux choses : il prenait une place de plus en plus grande dans nos Conférences pastorales, où ses rapports étaient extrêmement remarqués; et il devenait un des amis les plus passionnés de notre jeunesse. Son Union *lui prenait beaucoup de temps et de forces : elle lui donnait encore plus de contentement. Et ce fut avec un serrement de cœur, et comme pour obéir à une de ses dernières volontés, que j'allais inaugurer les nouveaux locaux. Lui était parti depuis quelques mois pour l'autre patrie.*

En quoi aurait-il fini par se distinguer le plus: dans le ministère proprement dit ou dans l'enseignement? Je ne sais. Les lecteurs pourront, en partie, juger. Ils avaient entre les mains ses Sermons : voici ses Conférences.

Une analyse serait inutile. Dans ces études, il faut que chacun cherche (on l'y trouvera) Aug. Thraen, tel qu'il était : très à son aise dans ce domaine philosophique et métaphysique, éclai-

rant tout de sa dialectique. D'autres ont eu plus d'images, plus de couleur. Lui excelle dans le dessin, dans la ligne. Il est si clair qu'il en devient captivant.

Chose étonnante : ce jeune pasteur, surchargé d'occupations, est au courant de toute la littérature. Il a une dogmatique large et positive, qui le guide, et lui permet une discussion à la fois hardie et serrée.

Les lecteurs de ces fortes pages d'apologétique ne s'étonneront sans doute pas, si je dis que la mort d'Aug. Thraen m'a paru être surtout une perte pour notre Faculté, à laquelle il promettait un professeur aussi distingué par la richesse de sa science que par la solidité de sa foi.

Montauban, le 25 janvier 1900.

E. Doumergue

I

LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

Conférences pastorales de Montpellier 1891.

DÉFINITION DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

Messieurs,

La question que j'ai à traiter et que nous aurons à discuter, a été posée de la manière suivante par la Conférence de Marseille :

« *En quoi consiste la divinité de Jésus-Christ et que faut-il entendre par là ?* » C'est ce qui m'a fait intituler mon travail : *Définition de la divinité de Jésus-Christ.*

Si j'ai bonne mémoire, dans la pensée de la Conférence, il s'agissait de déterminer si la divinité de Jésus-Christ se confondait avec sa sainteté, ou bien si elle impliquait quelque *substratum* métaphysique. J'essaierai de ne pas sortir de cet ordre d'idées.

Mon plan sera très simple :

I. Je rechercherai tout d'abord ce que dit l'Écriture sur cette divinité, en particulier dans quel sens elle emploie le terme *Fils de Dieu*, ce que ce terme implique. Ce sera la partie exégétique.

II. J'essaierai ensuite d'édifier une théorie de la divinité de Jésus-Christ, qui, tout en étant construite par une méthode spéciale (qui me semble être la seule méthode applicable en matière christologique), soit la coordination systématique des résultats fournis par l'exégèse. Ce sera la partie dogmatique.

PARTIE EXÉGÉTIQUE

1re Thèse. *Le terme de Fils de Dieu n'est pas uniquement synonyme de Messie*, comme l'a prétendu Beyschlag et avec lui Lücke et Meyer en s'appuyant sur cette réponse de Nathanaël : « *Maître, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël*[1]. Le fait même de la répétition de « *tu es* » empêche déjà de faire des mots « *fils de Dieu* » et « *roi d'Israël* » des synonymes, et

[1] Jean I, 49. Ῥαββεί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ.

d'ailleurs, comme le dit M. Godet : « le titre que « Nathanaël donne ici doit être l'expression vive « et fraîche de la commotion morale qu'il vient « d'éprouver, et non, comme celui de Messie, le « produit de la réflexion [1]. » Au reste, à supposer que les deux appellations données par Nathanaël à Jésus-Christ fussent synonymes dans ce passage, et qu'il y eût, entre ces deux termes Messie et Fils de Dieu, une parenté que nous ne songeons nullement à nier, leur identification n'en serait pas moins une erreur. Qu'on explique en effet, dans cette supposition, comment lorsque Pierre a fait du Christ cette confession : « *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant* », Jésus peut lui dire : « *Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux* [2] ». Si dans la pensée de Jésus, le titre de Fils de Dieu n'avait pas eu une portée unique, aurait-il parlé d'une révélation [3] ?

Qu'on explique aussi l'accusation de blas-

[1] M. Godet, Comm. Saint-Jean tome II, 193.

[2] Matth. XVI, 16, 17.

[3] Comp. d'ailleurs Matth. XVI, 13 où Jésus se désigne comme *Fils de l'homme*, qu'on veut aussi faire synonyme de Messie. Le mot Christ dans la réponse de Pierre, n'implique donc pas à lui seul une révélation.

phème portée contre Jésus devant le sanhédrin, lorsqu'il répondit affirmativement à cette question du grand-prêtre : « *Je t'adjure par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu*[1]. » Y avait-il un blasphème à se dire le Christ ? Évidemment non, et si la réponse de Jésus est taxée de blasphématoire, le mot de *Fils de Dieu* ne devait-il pas forcément contenir plus que le mot de Messie ? — Qu'on explique enfin toutes les paroles que nous citerons plus tard et dans lesquelles Jésus définit sa relation avec Dieu comme ayant un caractère absolument primordial, et dominant son titre de Messie, au lieu d'en dériver.

« Ce que nous pouvons accorder à l'opinion « précitée », disons-nous avec M. Grétillat, « c'est « que dans la pensée de Jésus, d'accord en cela « avec la prophétie de l'Ancien Testament « (Michée V, 2 — És. IX, 5 — Ps. CX, 1), les « titres de Messie et de Fils de David, avaient « sans doute une dignité égale à celle de Fils de « Dieu, et ne différaient les uns des autres qu'en « ce que celui-ci se rapportait à la personne et « les autres à la fonction... Mais notre interpré- « tation diverge en tous cas d'avec les opinions « précitées, en ce que celles-ci rabaissent la

[1] Matth. XXVI, 63.

« portée du titre de Fils de Dieu au niveau de « la notion populaire du Messie, tandis que nous « croyons devoir élever celle de Messie à la « hauteur de celle de Fils de Dieu[1]. » — En d'autres termes, nous croyons que le Messie est le Fils de Dieu, mais nous ne croyons pas que le Fils de Dieu ne soit que le Messie.

2e Thèse. *Le titre de Fils de Dieu n'est pas considéré par l'Écriture, comme un titre que Jésus aurait conquis par son obéissance au Père.*

On nous oppose ici trois textes qu'il convient d'examiner :

Tout d'abord Luc I, 32 et 35 : « *Il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut. ...C'est pourquoi le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu.* » Mais, selon nous, loin de prouver quoi que ce soit contre la filialité primordiale de Jésus à l'égard de Dieu, ce texte prouve exactement le contraire ; car cette appellation qui sera donnée à Jésus, lui sera précisément donnée au nom de sa naissance surnaturelle. Il est dit en effet, au verset 35 : *Le Saint-Esprit viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu.* C'est pourquoi διὸ καὶ. Ce n'est pas à cause de sa

[1] M. Grétillat, *Dogmatique*, IV, p. 175 et 176.

sainteté, de son obéissance, c'est à cause de son engendrement miraculeux, que Jésus sera appelé Fils de Dieu. Quant au futur κληθήσεται il indique simplement que Jésus sera reconnu pour ce qu'il est, mais nullement qu'il deviendra Fils de Dieu.

Le second texte invoqué, est Rom. I, 3 et 4. Paul parle de l'Évangile qui concerne le Fils et caractérise ainsi le Seigneur : *né de la postérité de David selon la chair, et déclaré Fils de Dieu d'une manière puissante, selon l'Esprit de sainteté par sa résurrection d'entre les morts*[1]. D'après Hofmann, il faudrait interpréter τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει dans le sens de celui qui a été destiné à devenir un fils de Dieu siégeant dans la puissance ; κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης indiquerait la condition grâce à laquelle a pu avoir lieu cette élévation du Seigneur à la puissance, et ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν le moyen par lequel Jésus a été élevé dans la gloire. L'interprétation de Hofmann, de ce passage d'ailleurs très difficile, me semble méconnaître tout d'abord le sens exact du mot ὁρισθέντος qui signifie à proprement parler *déclaré* et non pas *destiné à devenir ;* elle me pa-

[1] Τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

raît en second lieu méconnaître le lien étroit qui existe entre ὁριστθέντος et ἐν δυνάμει ; Hofmann traduisait : Celui qui était destiné à devenir un Fils de Dieu dans la puissance, tandis que la traduction vraie paraît être celle de Segond : Celui qui d'une manière puissante a été déclaré, démontré, Fils de Dieu. Elle me semble enfin méconnaître le parallélisme qui existe entre le κατὰ σάρκα et le κατὰ πνεῦμα, dans ce sens que Hofmann est obligé, pour soutenir son interprétation, de donner au second κατὰ une signification conditionnelle que n'a pas le premier. C'est d'ailleurs ce parallélisme qui me semble mettre sur la voie de la véritable explication. Saint Paul veut dire que, en ce qui concerne la chair, c'est-à-dire en ce qui concerne la nature humaine (le mot σάρξ dans Saint Paul a très souvent ce sens), Jésus a été fils de David ; mais en ce qui concerne l'esprit de sainteté, c'est-à-dire le côté divin de sa nature (Saint Paul ne pouvant pas opposer un esprit humain à une nature humaine), sa résurrection d'entre les morts, a démontré avec une puissance incomparable, qu'il était Fils de Dieu. Avec la meilleure volonté du monde, nous ne saurions voir dans ce passage l'idée d'une divinité acquise, idée qui nous semble d'ailleurs en contradiction avec tout l'enseignement de Saint Paul, en particulier en ce qui concerne

l'Épître aux Romains avec VIII, 3 *(Dieu ayant envoyé son propre Fils dans une ressemblance de chair de péché)*. — Enfin le troisième texte invoqué pour établir la divinité acquise de Jésus-Christ, est Héb. VII, 28: « *la parole du serment après la loi, établit le Fils qui est parfait pour l'éternité.* » Ici encore il faut citer tout le verset, et se laisser guider par le parallélisme. L'auteur de l'Épître aux Hébreux vient de dire: *la loi établit grands prêtres des hommes sujets à la faiblesse,* et ajoute: *Mais la parole du serment après la loi établit le Fils qui est parfait pour l'éternité.* » Deux choses sont pour moi évidentes, à savoir tout d'abord que le Fils parfait est opposé aux hommes faibles, et en second lieu que le mot grand prêtre doit être sous-entendu dans le second membre de phrase. La loi avait établi grands prêtres des hommes, mais après la loi, celui qui a été établi grand prêtre, c'est le Fils. Enfin, remarquons que la perfection est un attribut du Fils et n'est pas une condition de filialité.

Sans doute, ce qui est clairement enseigné par l'Écriture, c'est que pour prix de son obéissance, Jésus a été élevé dans la gloire; c'est que par sa sainteté il a conquis le droit de s'asseoir à la droite de Dieu, et ici les textes à citer seraient nombreux, mais l'élévation dans la gloire

n'est pas la filialité. Il faut d'ailleurs remarquer, au sujet de cette élévation, que quand elle n'est pas présentée comme une glorification de l'humanité de Jésus-Christ, comme l'affirmation de sa qualité de δεύτερος Ἀδαμ, de chef d'une humanité nouvelle, elle est toujours représentée comme une réintégration dans un état primitif, comme une restitution, et non pas seulement comme une acquisition, suivant cette parole de Jésus: « *Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi, avant que le monde fût*[1]. » Qu'on étudie à ce point de vue des passages comme ceux-ci: « *Je sais d'où je suis venu et je sais où je vais* οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω[2] »; *Jésus, qui savait que le Père avait remis toutes choses entre ses mains, qu'il était venu de Dieu et qu'il s'en allait à Dieu* ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει[3] »; « *Ayez en vous les sentiments qui étaient en Jésus-Christ, lequel existant en forme de Dieu .. s'est dépouillé lui-même... C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom*[4] »; que l'on compare cette parole de Jean: *Le Logos est devenu chair* ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο[5] à cette autre parole du

[1] Jean XVII, 5. — [2] VIII, 14. — [3] XIII, 3.
[4] Phil. II, 5-9. — [5] Jean I, 14.

même apôtre s'appliquant au Christ glorifié : « *Son nom est appelé la Parole de Dieu* » καὶ κεκλήται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ[1] ; que l'on médite cette déclaration de Saint Paul : *Il y a un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes* (και εἷς κύριος Ἰησοῦς Χρίστος, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ)[2], parole dans laquelle l'apôtre parlant du Seigneur, du κύριος, c'est-à-dire de Jésus glorifié, lui attribue pourtant la création de toutes choses ; que l'on étudie enfin l'hymne christologique, contenu dans Col. I, 15—20 et on conviendra que l'idée de restitution à Jésus-Christ d'une gloire qui lui appartenait avant son existence terrestre, est bien difficile à éviter. Sans doute, nous le répétons, par sa sainteté Jésus a conquis quelque chose ; il est devenu le chef d'une humanité nouvelle, il est devenu la tête d'un corps qui est l'Église, il est devenu l'homme glorifié ; si l'on veut, nous dirons aussi qu'il a reconquis la forme divine, mais nulle part l'Écriture ne nous le représente comme ayant conquis son titre de Fils. Ce titre-là est son nom.

IIIe thèse. *Le titre de Fils de Dieu est un titre qui appartient à Jésus par nature et dans un sens absolument unique.*

[1] Apoc. XIX, 13. — [2] 1 Cor. VIII, 6.

Cela résultait déjà de certains textes prophétiques de l'Ancien Testament: « *Baisez le fils de peur qu'il ne s'irrite*[1]. — « *J'appelai mon fils hors d'Égypte*[2]. » Cela résulte d'une façon évidente de tous les textes du Nouveau Testament dans lesquels Jésus est appelé ou s'appelle lui-même « le Fils ». « *Nul ne connaît le Fils que le Père et nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler*[3]. » — « *Quant à ce jour-là personne ne le connaît, ni les anges dans le ciel, ni même le Fils, mais le Père seul*[4]. » « Par là, — disons-nous avec M. Godet, — il « s'attribue une relation avec Dieu d'un genre « unique et insondable pour toute intelligence « humaine[5]. » Si Jésus s'était considéré comme fils de Dieu au même titre que chacun de nous, il ne se serait pas ainsi mis à part en parlant de sa personne. Celui qui douterait d'ailleurs de la pensée de Jésus sur ce point, n'aurait qu'à consulter tous les passages dans lesquels le Seigneur parle de Dieu. Jamais il ne dit : notre Dieu, notre Père, toujours mon Dieu, mon Père,

[1] Ps. II, 12.
[2] Osée XI, 1.
[3] Matth. XI, 27.
[4] Marc XIII, 32.
[5] M. Godet, *Études bibliques*, N. T., p. 124.

ou quand il parle de ses disciples et de lui-même: Mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu. « *Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père. Mais va trouver mes frères, et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu*[1]. » — « *Mon Père qui me les a données* (mes brebis) *est plus grand que tous, et personne ne peut les ravir de la main de mon Père*[2]. » — « *Celui qui m'aime, sera aimé de mon Père*[3]. » — « *Ce n'est pas quiconque me dit: Seigneur, Seigneur! qui entrera dans le royaume des cieux, mais c'est celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux*[4]. » Déjà à l'âge de douze ans, Jésus dit dans le Temple: « *Ne saviez-vous pas qu'il faut que je m'occupe des affaires de mon Père*[5] *?* » Et il y a des critiques qui prétendent que le sentiment d'une relation unique entre Dieu et Jésus est une idée johannique! Et il y a des exégètes qui soutiennent que la conscience messianique prime la conscience de Fils dans le Christ des Synoptiques! Dans les Synoptiques, Jésus se sent si bien Fils dans

[1] Jean XX, 17. — [2] X, 29. — [3] XIV, 21.

[4] Matth. VII, 21 (Comp. dans les synoptiques Matth. X, 32; XV, 13; XVIII, 10, 35; XX, 23; XXVI, 39 et parall.).

[5] Luc. II, 49.

un sens unique, que lorsqu'il parle de Dieu à ses disciples, il leur dit: votre Père. « *Que votre lumière luise ainsi devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux*[1]. » — « *Priez pour ceux qui vous persécutent, afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux*[2]. » *Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait*[3]. » Et lorsqu'une seule fois, il dit notre Père, il fait précéder ces mots de ceux-ci : « *Voici donc comment vous devez prier: notre Père qui es aux cieux*[4] ».

Ce titre unique de Fils est aussi donné à Jésus par ses apôtres, par Saint Paul. Saint Jean dit : « *Nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père*[5]. » — « *Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître*[6]. »

Saint Paul dit : « *Dieu que je sers dans l'Évangile de son Fils*[7]. » — « *Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils*[8]. »

[1] Matth. V, 16. — [2] V, 45. — [3] V, 48 (Comp. Matth. VI, 1, 14, 26, 32; VII, 11; X, 29; Luc XI, 13).

[4] Matth. VI, 9.

[5] Jean I, 14. — [6] I, 18 (Comp. 1 Jean I, 7; II, 22-24; III, 23; IV, 9, 10, 14; V, 9, 11, 12, 20).

[7] Rom. I, 9. — [8] V, 10.

« *Dieu a condamné le péché dans la chair, en envoyant à cause du péché, son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché*[1]. » — « *Mais lorsqu'il plut à celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère et qui m'a appelé par sa grâce de révéler en moi son Fils*[2]. » Ces textes qu'il serait facile d'accumuler, montrent, me semble-t-il, avec une clarté invincible, que Jésus s'est considéré ou a été considéré par les siens comme ayant avec le Père une relation toute spéciale, une relation unique.

IVe thèse. *Le titre de Fils de Dieu qui appartient à Jésus dans un sens unique, est avant tout l'expression d'un rapport moral entre lui et son Père.*

Tout d'abord d'un rapport de soumission. Je n'ai pas à prouver ici que Jésus a été soumis à son Père; je cherche simplement le sens du mot Fils, et je dis que ce mot est pour Jésus l'expression d'un rapport de soumission, ainsi dans ce verset: « *En vérité, en vérité je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même, il ne fait que ce qu'il voit faire au Père*[3] ». Qu'on nous permette

[1] Rom. VIII, 3 (Comp. Rom. VIII, 29, 32; 1 Cor. I, 9; XV 28; Gal. IV, 4, 6; Col. I, 13; 1 Thess. I, 10; Héb. I, 2, 5, 6, 8; III, 6; V, 8; VII, 28).

[2] Gal. I, 15.

[3] Jean V, 19.

de citer ici les paroles de M. Godet: « Jésus « veut dire par là, non : Je suis ceci ou cela pour « mon Père; je soutiens avec lui telle ou telle « relation, mais: « Quelque œuvre que vous me « voyiez faire, lors même qu'elle vous scanda- « liserait . . . dites-vous bien, que fils soumis, je « ne l'ai faite que parce que j'ai vu mon Père « agir dans ce sens au moment même. » Ce n'est « point là de la théologie; c'est l'explication de « son . . . activité en général, en partant de la « loi la plus profonde de sa vie morale, sa dépen- « dance filiale à l'égard du Père. Cette réponse « ressemble au: « Je ne puis autrement », de « Luther à Worms [1]. »

J'en dirai autant de cette déclaration du Seigneur : « *Comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, de même celui qui me mange, vivra par moi* [2]. » Le parallélisme même que Jésus établit entre sa vie et la nôtre, me semble exclure toute idée de relation métaphysique, ou tout au moins la reléguer absolument à l'arrière-plan. La relation dont Jésus parle dans ce passage, est une relation toute morale de soumission.

Le rapport entre Dieu et Jésus est aussi un

[1] M. Godet, Comm. Jean II, p. 418.
[2] Jean VI, 57.

rapport d'amour. Encore ici je n'ai pas à démontrer que Jésus a aimé son Père; je cherche le sens du mot Fils et je dis que ce mot est l'expression d'un rapport d'amour. Ainsi dans les textes suivants : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toute mon affection* [1] »; « *Le Père aime le Fils* [2] » — « *Je connais mes brebis et elles me connaissent, comme le Père me connaît et comme je connais le Père; et je donne ma vie pour mes brebis* [3] ». Ainsi encore dans ce texte : « *Moi et le Père nous sommes un* [4] ». Nous ne saurions partager sur ce verset l'opinion de M. Godet qui veut voir dans cette unité du Père et du Fils, une unité métaphysique, ce qui équivaudrait à dire deux=un. D'ailleurs cette prière de Jésus « *Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, afin qu'ils soient un comme nous* [5] » me semble décider absolument la question et j'avoue ne pas comprendre cette pensée de M. Godet : « L'union de Jésus et des fidèles. . . est une union consubstantielle [6] ».

Aussi les pouvoirs que possède le Fils en tant que Fils sont-ils avant tout des pouvoirs moraux. Il a le pouvoir de juger : « *Le Père ne juge personne, mais il a remis tout jugement au Fils, afin*

[1] Matth. III, 17. — [2] Jean V, 20. — [3] X, 15. — [4] X, 30.
[5] Jean. XVII, 11.
[6] M. Godet, Comm. Jean III, p. 195.

que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père[1] ». Il a le pouvoir de vivifier. « *Comme le Père ressuscite les morts et donne la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il veut*[2] ».

V^e^ thèse. *Toutefois l'idée d'un rapport moral n'épuise pas l'idée de la filialité divine de Jésus; celle-ci implique un rapport métaphysique.* Nous rencontrons ici en premier lieu le fameux texte déjà cité : « *Toutes choses m'ont été données par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; personne non plus ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler*[3]. » On dira que cette connaissance peut être morale uniquement. A la rigueur, je le comprendrais s'il s'agissait uniquement de la connaissance du Père par le Fils, mais il s'agit aussi dans ce passage de la *connaissance du Fils par le Père.* Or, pourquoi le Père est-il seul à connaître parfaitement le Fils, s'il n'y a pas dans le Fils tout un côté mystérieux, métaphysique, qui nous échappe ? Ne sommes-nous pas tous appelés comme chrétiens à connaître moralement le Fils? Jésus-Christ n'a-t-il pas dit: *Mes brebis me connaissent*[4] *?* Comment donc le Père est-il seul à connaître le Fils?

[1] Jean V, 22. — [2] 21.
[3] Luc X, 22.
[4] Jean X, 14.

L'évangile johannique renferme des déclarations impliquant un rapport d'essence entre Dieu et Jésus. Tout d'abord, cette parole qui est le résumé de l'Évangile : « *Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique*[1]. » ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν. Τὸν μονογενῆ le seul qui ne soit pas une κτίσις, une créature, celui dont Saint Paul dira πρωτότοκος πάσης κτίσεως[2], le seul qui n'ait pas été créé, mais engendré ἐγὼ σήμερον κεγέννηκά σε[3]. Et puis, cette parole non moins catégorique : « *Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi*[4] *?* » Nous pénétrons en quelque sorte ici dans le mystère même de la vie divine « *moi dans le Père* : « Jésus « se dépouillant de lui-même pour se transporter « en Dieu ; et le *Père en moi* : Dieu communi- « quant à Jésus toute sa richesse de force et de « sagesse. D'un côté Jésus faisant le vide de lui- « même ; de l'autre Dieu remplissant ce vide[5]. »

Comment nier d'ailleurs l'existence d'une relation métaphysique entre Jésus et son Père, quand l'auteur de l'Épître aux Hébreux lui attribue le caractère de la ressemblance parfaite

[1] Jean III, 16. — [2] Coloss. I, 15.
[3] Actes XIII, 33. Heb. I, 5.
[4] Jean XIV, 10.
[5] M. Godet, Comm. Saint-Jean III, p. 389.

et immédiate avec Dieu et fait de lui l'organe de la création[1]? Quand Saint Paul l'appelle l'image de Dieu εἰκὼν τοῦ θεοῦ[2], et dit de lui : τὰ πάντα δι'αὐτοῦ, *toutes choses ont été faites par lui*, τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, *toutes choses subsistent par lui*[3]. Une créature peut-elle créer? Quant à déterminer exactement la nature de cette relation, cela nous semble impossible, et il faut admirer ici la sobriété de l'Évangile qui ne veut pas être un thème à spéculations, mais uniquement « *la puissance de Dieu pour le salut de ceux qui croient*[4]. » Le Fils nous est montré comme procédant éternellement du Père; il est appelé ὁ λόγος la Parole, l'expression de la pensée de la divinité, il nous est dit de cette parole qu'elle était πρὸς θεόν, qu'elle était θεὸς, mais c'est là tout ce que nous savons. De l'essence proprement dite du Fils, de ses rapports avec l'absolu, du processus interne de la Trinité, pas un mot. La relation métaphysique entre Jésus et Dieu est supposée, elle est affirmée, elle n'est pas expliquée.

Le seul point sur lequel l'Écriture me paraisse absolument catégorique, est celui de la pré-

[1] Héb. I, 2-3.

[2] 2 Corinth. IV, 4.

[3] Coloss. I 16-17. — [4] 1 Corinth. I, 18.

existence personnelle. Je ne m'attarderai pas à le discuter longuement[1]. Ritschl a pu faire des tours de force pour démontrer que la préexistence du Fils pouvait être étendue dans un sens idéal, ses disciples eux-mêmes n'ont pas été de cette taille. Ils peuvent bien soutenir que l'idée de la préexistence personnelle est une explication théologique à laquelle l'Écriture n'attache pas une grande importance[2], ils peuvent dire que cette idée est le *terminus ad quem*, au-delà duquel la pensée religieuse ne saurait aller, mais en-deçà duquel elle a le droit de rester[3], du moins ne se refusent-ils pas à l'évidence. « Les « documents christologiques les plus anciens « que renferme le Nouveau Testament, en- « seignent la préexistence personnelle du Fils « de Dieu[4] », dit M. Lobstein, et Schultz est du même avis. Nous examinerons plus loin la question au point de vue dogmatique ; au point de vue exégétique, la réponse s'impose.

VI[e] Thèse. *L'Écriture affirme entre le Père et le Fils une relation tellement étroite, que ce qui*

[1] Matth. XXII, 41-46 ; Apoc. XXII, 16; II, 8; XXII, 13; Jean XVII, 5; VI, 62; VIII. 58 (εἰμί).

[2] M. Lobstein.

[3] Schultz.

[4] M. Lobstein, *Naissance miraculeuse*, p. 24.

est dû à l'un est dû à l'autre; elle déclare que le Fils est Dieu.

La relation métaphysique du Père et du Fils est encore, à notre avis, enseignée par ces paroles: « *Pour ce qui est du jour ou de l'heure, personne ne le sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul*[1] », où Jésus se place en tant que Fils au-dessus des anges eux-mêmes. Il est vrai que Lipsius trouve que ce passage ne compte pas, seulement il néglige de nous dire pourquoi. Et que dire de ces déclarations du Seigneur, où il parle comme Jéhovah lui-même, s'attribuant la qualité d'époux d'Israël[2], s'appliquant le fameux passage: « *Voici, j'enverrai mon messager; il préparera le chemin devant moi*[3] », s'opposant dans la parabole des vignerons comme héritier à tous les serviteurs de l'ancienne alliance[4]? Les synoptiques sont auss i catégoriques sur la filialité métaphysique de Dieu que Jean lui-même, j'ose même dire qu'ils sont plus catégoriques que Jean. C'est là ce qui ressort de l'attitude prise par Jésus vis-à-vis des hommes, quand il ne cesse de réclamer pour sa personne, des sentiments qui,

[1] Marc XIII, 32. — [2] Luc V, 34-35.
[3] Mal. III, 1.
[4] Matth. XXI, 37—38.

d'après toute l'Écriture, ne doivent s'adresser qu'à Dieu seul, quand il s'écrie par exemple : « *Venez à* **moi**, *vous qui êtes travaillés et chargés, et je vous donnerai le repos de vos âmes*[1], ou « *Si quelqu'un aime son père ou sa mère plus que moi, il n'est pas digne de moi*[2]. » C'est ce qui ressort dans Saint Jean de déclarations telles que celles-ci : « *Croyez en Dieu, croyez aussi en moi*[3]. » — « *Il faut que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé*[4]. » C'est ce qui ressort enfin de tous les passages dans lesquels Jésus reçoit le nom de Dieu. « *On lui donnera le nom d'Emmanuel, ce qui signifie Dieu avec nous*[5]. » — « *La Parole était Dieu*[6]. » — « *De qui est issu selon la chair, le Christ qui est Dieu, sur toutes choses, béni éternellement*[7]. » — « *Cela est bon et agréable devant Dieu notre Sauveur*[8]. » — « *Nous savons aussi que le Fils est venu et qu'il nous a donné l'intelligence pour connaître le Véritable ; et nous sommes dans le Véritable en son Fils Jésus-Christ. C'est lui qui est le Dieu véritable et la Vie éternelle*[9]. »

[1] Matth. XI, 28. — [2] X, 37.
[3] Jean XIV, 1. — [4] V, 23.
[5] Matth. I, 23. — [6] Jean I, 1.
[7] Rom. IX, 5. — [8] 1 Tim. II, 3.
[9] 1 Jean V, 20.

Ce dernier texte me paraît décisif; Jean ne peut pas avoir voulu dire que le Véritable est le Véritable, une telle tautologie serait une indigne platitude. — Ainsi donc, en résumé, le titre de Fils de Dieu ne nous paraît pas être synonyme de Messie; il n'est pas un titre acquis, appartenant en propre à Jésus-Christ, il est avant tout l'expression d'un rapport moral impliquant un rapport métaphysique, tellement que Jésus peut revendiquer pour lui les honneurs et l'adoration que nous devons à Dieu lui-même. Tels sont les résultats auxquels aboutit, selon nous, une exégèse impartiale. Il appartiendra à la dogmatique de trouver une notion de la divinité qui permette de coordonner systématiquement ces vérités en quelque sorte juxtaposées. Ce sera l'objet de la seconde partie de ce travail.

PARTIE DOGMATIQUE

I. Commençons par rappeler dans quels termes a été posée la question. Il s'agit de déterminer *en quoi consiste la divinité de Jésus-Christ et ce qu'il faut entendre par là*. C'est dire que la tâche qui s'impose à nous n'est pas tant de démontrer la réalité de la filialité divine de

Jésus-Christ, que d'en donner une définition dogmatique, bien que dans la pratique, démonstration et définition ne puissent pas toujours se séparer. Nous avons à chercher une notion de la divinité de Jésus-Christ, qui réponde à la fois aux exigences de la pensée et de la conscience chrétiennes, et qui soit l'explication systématique des résultats obtenus dans la partie exégétique. Ces deux conditions devront être remplies. D'une part en effet, la dogmatique, sous peine de n'être qu'une théologie biblique amplifiée, doit prendre racine dans la pensée chrétienne; elle doit tenir compte des expériences faites, des modifications de la conscience chrétienne, soit individuelle, soit collective, quoi qu'en puisse dire sur ce point M. Grétillat [1]. — D'autre part, la dogmatique, sous peine de n'être qu'un exposé d'idées particulières, qui pourront tout aussi bien être antichrétiennes que chrétiennes, doit contenir en elle les résultats de la théologie biblique, l'Écriture sainte devant être pour elle une norme.

Ces vérités étaient utiles à rappeler, car elles nous permettent de déterminer la méthode qu'il nous convient de suivre. Si, en effet, la dogma-

[1] M. Grétillat, *Théologie systématique*, I, p. 253; voir pour l'exposé complet pages 252-261.

tique doit prendre racine dans la pensée chrétienne et doit tenir compte des expériences faites, il est évident qu'elle ne peut faire autre chose que de partir de ces expériences, pour remonter par induction jusqu'à leur cause; elle doit partir de ce que Jésus-Christ a fait pour nous, des réalités morales que nous possédons dans sa personne, et s'élever de là à la notion de ce qu'il est en lui-même; elle doit, en d'autres termes, faire précéder la christologie de la sotériologie.

Sur ce point, nous ne pouvons qu'approuver Ritschl et Lobstein et rompre avec cette méthode déductive, qui semble pourtant à M. Grétillat la seule méthode possible, et en vertu de laquelle il faudrait étudier la personne de Jésus-Christ en l'isolant de son œuvre rédemptrice. Avec M. Lobstein, nous reprochons à cette méthode de renverser les principes fondamentaux de toute connaissance scientifique, en partant d'une prémisse inaccessible à l'expérience et réfractaire à toute démonstration, et de rompre en second lieu avec la vraie tradition protestante, qui fait de la foi et de la justification par la foi, la notion fondamentale de la dogmatique. De même qu'en philosophie nous ne déduisons pas la morale de la métaphysique, mais nous construisons au contraire la métaphysique sur la morale, tout

en faisant de la première le postulat de la seconde, de même, nous ne déduisons pas les expériences morales chrétiennes, de la métaphysique chrétienne; nous bâtissons, au contraire, la métaphysique chrétienne sur les expériences morales chrétiennes, tout en faisant de la première le postulat des secondes. Cela ne signifie pas que l'expérience soit pour nous la mesure de la vérité (sur ce point nous nous séparerions absolument de Ritschl); mais elle est l'unique point de départ de la connaissance.

Cela ne signifie pas non plus que la déduction ne doive jamais être employée; mais, quelle que soit la légitimité de son emploi dans le cours de la dogmatique, elle ne saurait présider à sa marche en tant que méthode générale.

Ainsi donc, pour savoir ce qu'est Christ, partons de ce que Christ a fait pour nous: de son œuvre remontons à sa personne, du fait moral au postulat.

II. Qu'a fait Christ pour nous? Il nous est impossible d'exposer ici l'œuvre de Jésus dans sa totalité; ce serait sortir du cadre de ce travail. La seule tâche qui nous incombe consiste à donner un aperçu de la mission que le Seigneur a remplie ici-bas. Or, pour nous, cette mission se résume en deux mots: Révélation et Rédemption.

Jésus a été un *Révélateur*. Il nous a révélé l'homme, en nous montrant dans sa personne ce que nous devons être, en plaçant sous nos yeux l'idéal vivant que nous sommes appelés nous-mêmes à réaliser, et en éclairant par contraste, la profondeur des ténèbres dont nous sommes entourés. Devant lui la conscience se sent satisfaite dans ses aspirations et condamnée dans sa culpabilité; elle comprend, en même temps que la grandeur de la destinée humaine, la profondeur de la déchéance humaine, et tour-à-tour subjuguée ou effrayée, elle éclate en cris d'admiration, ou bien au contraire, répète la parole de Pierre : « *Seigneur, retire-toi de moi*[1]. »

En même temps qu'il nous a révélé l'homme, Jésus nous a révélé Dieu. « *Qui m'a vu, a vu le Père*[2] », dit-il un jour à Philippe, et en effet, en lui il nous a été donné de contempler l'amour *divin*, cet amour étant porté à sa plus haute puissance et s'immolant.

Avant Jésus-Christ, on *avait cru* à la paternité divine : « *Maintenant, ô Éternel, tu es notre père* », s'était écrié le prophète Ésaïe[3], et Dieu avait dit par la bouche de Jérémie[4] : « *Je suis*

[1] Luc V, 8.
[2] Jean XIV, 9.
[3] És. LXIV, 7.
[4] Jér. XXXI, 9.

un père pour Israël», mais en Jésus-Christ le Père a été *vu*.

Avant Jésus-Christ, on avait *cru* au pardon divin : « *Autant l'Orient est éloigné de l'Occident, autant il éloigne de nous nos transgressions* », s'était écrié le Psalmiste [1]. En Jésus-Christ, le pardon a été *vu* : « *Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui* [2]. » En d'autres termes, avant Jésus-Christ Dieu s'était révélé par des organes; en Christ, il s'est révélé immédiatement. L'affirmation de cette distinction entre la révélation de l'Ancienne Alliance et celle de la Nouvelle Alliance, est pour nous d'une importance capitale et permet seule de comprendre comment le cycle des révélations a été clos dans la personne du Sauveur, et comment la connaissance de Dieu a été en quelque sorte épuisée en lui.

Mais Jésus a été aussi un *Rédempteur*. Prenant sur lui nos fautes, les faisant siennes par amour, il les a condamnées dans sa personne : « *il a porté nos péchés en son corps sur le bois* [3] » — « *il a condamné le péché dans la chair* » [4]. En se déclarant notre frère, il a accepté durant toute sa vie et

[1] Ps. CIII, 12.
[2] 2 Cor. V, 19.
[3] 1 Pierre II, 24.
[4] Rom. VIII, 3.

dans sa mort, une entière solidarité avec nous ; se déclarant pécheur à notre place, il a été aussi puni à notre place, et par cette acceptation volontaire de notre péché et de notre condamnation, il a précisément tué le péché et tué ses conséquences, ce qui a été démontré avec puissance, par sa résurrection d'entre les morts. D'autre part, en vertu de sa sainteté, Christ nous a sanctifiés en principe : « *il a été fait sanctification*[1] », ἐγενήθη ἁγιασμὸς.

Saint Paul dit : « *à ceux qui ont été sanctifiés en Jésus-Christ*[2] », ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, et encore : « *Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ*[3] », et Jésus-Christ lui-même a dit : « *Je me sanctifie moi-même pour eux*[4] ». ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν. (Remarquez que le ὑπὲρ αὐτῶν est en tête de la phrase.)

Il y a des gens que le mot orthodoxe offusque ; sur la question de Rédemption, je revendique ce titre, car en même temps que je ne veux rien retrancher à l'Écriture, je suis persuadé qu'il n'y a que les déclarations scripturaires prises à la lettre, en particulier les déclarations pauliniennes sur l'expiation et la justification, qui

[1] 1 Cor. I, 30. — [2] I, 2. — [3] VI, 11.
[4] Jean XVII, 19.

soient capables de satisfaire la conscience et de se concilier avec une conception vraiment éthique et complète de la Rédemption.

Par cette œuvre de Rédemption, Jésus a inauguré un état de choses nouveau, qui porte dans l'Évangile le nom de royaume de Dieu. Seul médiateur entre Dieu et les hommes, il a replacé Dieu et l'humanité dans une position d'harmonie l'un vis-à-vis de l'autre; en les réconciliant, il a ouvert la voie à la réalisation de l'amour parfait; par là, il est devenu le Roi du Royaume, celui qui aujourd'hui en dirige la marche.

Ayant commencé l'œuvre, il la poursuit, la répétant dans le cœur de chaque croyant, portant encore aujourd'hui chacune de ses fautes, quand par la foi le croyant les dépose sur lui; le revêtant encore aujourd'hui de ses vertus, quand par la foi le croyant les accepte; nous unissant les uns aux autres par son Esprit et tous ensemble à Dieu, et nous faisant ainsi connaître de plus en plus nous-mêmes à nous-mêmes, dans notre véritable nature; en même temps qu'il nous révèle de plus en plus le Père, il répète aussi en nous son œuvre de Révélation.

Telle est l'idée que je me fais de la mission accomplie par Jésus-Christ. Il se peut que certains points particuliers soient discutables; il est vrai aussi que toutes ces affirmations auraient

besoin d'être développées et plus longuement établies ; dans leur ensemble, elles me paraissent pourtant être l'expression assez exacte de ce que Christ a fait pour nous.

La question qui se pose maintenant est donc celle-ci : Étant donné l'œuvre de Révélation et de Rédemption accomplie par Jésus-Christ, dans quel sens celui-ci a-t-il dû être Fils de Dieu ?

III. Jésus-Christ a révélé l'homme ; il a montré dans sa personne quelle était notre destination, il a réalisé ainsi parfaitement l'image divine conformément à laquelle nous avons tous été créés. C'est dire évidemment que Jésus-Christ s'est senti dans un rapport tout particulièrement étroit avec Dieu, et dans ce sens j'admets très volontiers que son titre de Fils soit l'expression de ce rapport ; j'admets que, de même que l'homme fils de Dieu ne peut prendre vraiment conscience de cette filialité et la réaliser vraiment que par la voie d'un développement normal, de même aussi Jésus-Christ a pris ou repris conscience de sa filialité en se développant d'une façon particulièrement normale.

Mais je dis que ce rapport moral qui a existé entre Jésus et Dieu suppose entre lui et son Père une autre relation, d'ordre physique ou métaphysique.

Si Jésus-Christ a été saint, en effet, comment

a-t-il pu l'être au sein de notre humanité pécheresse dont il a fait partie ? L'hérédité du péché n'est-elle pas un fait dûment constaté par la science, un fait dont l'explication morale peut être fort embarrassante assurément, mais qu'on n'a pas plus le droit de nier qu'on n'a le droit de nier un fait quelconque ? En vérité, on est surpris de voir des théologiens comme Ritschl nier un fait semblable, et on ne peut se défaire de l'impression que, si son école arrivait à une notion plus morale, plus profonde du péché, elle changerait toute sa direction dogmatique. Comme l'a dit M. Bertrand dans son bel ouvrage : « L'hérédité n'est point je ne sais quel dogme hiératique, mais un fait, une loi inéluctable dont chacun peut constater la terrible ou bienfaisante réalité [1]. » — Mais si tel est le fait, Jésus, pour être saint, a-t-il pu n'être qu'un fils de Dieu comme nous? Le rapport moral qui a existé entre Dieu et lui n'exige-t-il pas de toute nécessité une autre relation ?

M. Lobstein a dit à ce sujet : « L'exclusion du « père humain répond-elle au postulat qu'elle « doit sauvegarder ? La transmission du péché « n'a-t-elle pas lieu par la mère aussi bien que

[1] M. Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, p. 245.

« par le père ? La chair de Marie n'était-elle « pas, elle aussi, entachée du péché originel ? « La conception traditionnelle ne conduit-elle « pas nécessairement, soit au docétisme d'après « lequel le Christ n'est pas né de (ἐκ) Marie, « mais à travers celle (διὰ) qui passait pour sa « mère, soit à la doctrine romaine qui étend de « Jésus à Marie l'immaculée conception et fait « passer la sainteté de celui-là à celle-ci ? Que « dis-je ? Ne faudrait-il pas, en remontant le « cours des générations se reporter jusqu'à Ève « elle-même et stipuler une chaîne ininterrom- « pue de miracles destinés à préserver de la « contagion du péché cette lignée qui, traversant « les siècles, aboutirait à Marie et à Jésus [1] ? »

En vérité, l'on se demande comment de telles idées peuvent encore être imprimées ! Il ne s'agit pas de savoir si Jésus a eu un père ou n'en a pas eu, il s'agit de savoir si, étant donné que tous les hommes sont soumis par leur naissance même à la loi du péché, Dieu n'a pas dû intervenir dans la naissance ou la conception d'un être qui n'a pas été soumis à cette loi ? Comment est-il intervenu ? Cela est affaire d'exégèse, d'histoire ; l'Évangile me dit que Jésus a été directement conçu du Saint-Esprit, et je le

[1] M. Lobstein, *Naissance Miraculeuse*, p. 36-37.

crois; mais ce qui m'importe dogmatiquement, c'est que Dieu soit intervenu, et c'est ce que postule la sainteté de Jésus.

Au reste, on arrive au même résultat (à l'existence d'une relation unique entre Dieu et Jésus) par une autre voie. Jésus nous a révélé l'homme. Quel homme? Un homme particulier, avec son tempérament spécial, avec sa dépendance de milieu, etc.? Évidemment non, ou bien il n'est pas la révélation parfaite de l'homme. Si Jésus doit être un modèle pour tous, il doit avoir réalisé l'idée de l'humanité, indépendamment des circonstances de lieu et de temps. Il a dû être non seulement un fils d'homme, mais *le Fils de l'homme*. Mais si fils d'homme est synonyme de fils de Dieu, il est évident que le *Fils de l'homme* sera synonyme de *le Fils de Dieu*, et que si notre titre d'homme suppose une relation originelle entre Dieu et nous, le titre spécial de *le Fils de l'homme*, suppose aussi une *relation originelle spéciale* entre Dieu et Jésus, c'est-à-dire une relation métaphysique. Nous ne pouvons entrer ici dans des détails, mais nous ne saurions assez recommander les pages admirables que Gess consacre à ce sujet dans son ouvrage « *Christi Person und Werk* ». Après cela, nous convenons très volontiers que ce qui importe au point de vue religieux, c'est le rapport moral

qui a existé entre Dieu et Jésus, mais nous prétendons que ce rapport moral suppose un rapport métaphysique, qui est son postulat et sans lequel il s'évanouirait.

IV. Nous avons dit en second lieu: Jésus nous a révélé Dieu, et il l'a révélé de telle sorte que celui qui l'a vu a vu le Père. Autrement dit, sa révélation de Dieu a été parfaite, absolue; elle ne saurait être dépassée ou complétée. Sur ce point, comme sur tous, tout est accompli. Il est évident que cette révélation suppose l'existence d'une révélation morale absolument étroite entre Jésus et Dieu, et dans ce sens nous accordons que le titre de Fils de Dieu appliqué au Sauveur, est l'expression de cette relation. Vis-à-vis de Dieu, Jésus ne s'est pas senti effrayé; il a eu en lui une absolue confiance, il s'est absolument soumis à lui, il s'est senti Fils, et il l'a senti Père.

Seulement, il faut en convenir, cette relation entre Dieu et Jésus a été unique, si vraiment il a révélé Dieu dans sa personne. Car, en admettant même, avec Schultz, que le but suprême de Dieu soit de *se révéler* à l'humanité, il ne pourrait jamais se révéler que dans la totalité des individus qui la composent, et s'il s'est révélé dans un individu unique, il faut bien que cet individu ait été avec lui dans une relation

unique. C'est d'ailleurs ce que Schultz reconnaît expressément, et il a écrit sur ce sujet des pages fort positives. Mais ce rapport unique a dû être forcément un rapport métaphysique, car si Dieu s'est révélé à Jésus, non seulement Jésus a dû représenter pour Dieu l'humanité tout entière, être, comme nous l'avons dit, *le Fils* de l'homme et conséquemment *le Fils* de Dieu, mais encore il a dû être « *le reflet de sa gloire, l'image empreinte de sa personne*[1] », Dieu lui-même. On a beau dire et beau faire, si une relation unique, métaphysique, n'a pas existé entre Dieu et Jésus, en Jésus j'ai un homme qui m'a révélé Dieu (et cette révélation ne peut être que partielle), je n'ai pas Dieu lui-même, se révélant à moi, je n'ai pas vu Dieu. Or Jésus a dit : *Qui m'a vu a vu le Père*[2] ; si en Jésus j'ai vu le Père, c'est qu'entre lui et le Père il y a un rapport qui n'existe pas entre Dieu et nous.

Au reste, on arrive à la même conclusion par une autre voie. Quel a été l'objet de la révélation de Jésus ? Que nous a-t-il révélé de Dieu ? Vous ne me contredirez pas si je dis qu'il nous a fait connaître Dieu comme Père, c'est là l'essence de Dieu, le fond de sa nature. Dieu est-il l'Ab-

[1] Hébreux I, 3.

[2] Jean XIV, 9.

solu? l'Éternel? le Tout-Puissant? l'Omniscient? Je n'ai pas trouvé de telles locutions dans la bouche de Jésus. Jésus nous a dit de Dieu qu'il était le Père, et Saint Jean, qui a compris, à mon sens, le plus profondément la pensée du Maître, a défini Dieu ainsi : « *Dieu est amour*[1]. » Or si Dieu est amour, s'il est Père, il a dû avoir de toute éternité quelqu'un qu'il a aimé, un Fils, ou bien lorsqu'il a créé, il a créé pour donner un objet à son besoin d'aimer, il a créé pour lui-même, pour sa propre satisfaction, en vertu d'une nécessité interne, et alors nous tombons dans le panthéisme. Le vieil argument de la mystique scolastique, en particulier l'argument de Richard de Saint-Victor, a, selon nous, conservé toute sa valeur. Or, je le demande, ce mystère de la divinité, qui pouvait le révéler sinon l'objet de l'amour du Père lui-même? Le Père, qui pouvait nous le montrer, sinon le Fils? Et si réellement Jésus nous a montré le Père, comme nous le croyons, si Jésus a été personnellement la révélation absolue de Dieu, n'est-il pas évident qu'il est lui-même le Fils?

Ici, la relation métaphysique entre Jésus et Dieu, quelque obscure qu'elle soit (que je conçois pour ma part avant tout comme la base d'une

[1] 1 Jean IV, 8.

relation morale qui n'est autre que la réalisation de l'amour parfait), se précise pourtant en un point: elle exige la *préexistence éternelle et personnelle du Fils*. Car, d'une part, je ne concevrais pas que le besoin d'aimer de Dieu fût satisfait, si Dieu aimait un être impersonnel, c'est-à-dire inconscient de cet amour; d'autre part, cet amour du Père pour le Fils me semble, pour être parfait, exiger l'amour réciproque du Fils pour le Père, et comment le Fils aimera-t-il s'il n'est pas une personne? Au point de vue religieux, ce qui nous importe, c'est de savoir que Dieu nous aime.

Après cela, nous accordons volontiers que ce qui importe au point de vue religieux, c'est le rapport d'intimité morale absolument unique qui a existé entre Dieu et Jésus, que dans ce rapport moral est en quelque sorte le nerf de la religion elle-même, mais nous prétendons que le rapport moral qui a existé entre le Père et le Fils, suppose un rapport métaphysique qui est son postulat et sans lequel il s'évanouirait.

V. Nous avons dit en troisième lieu que Jésus a été notre Rédempteur; il a porté sur lui nos péchés, il les a faits siens, par amour, il a subi à notre place le châtiment que nous aurions dû subir; il est devenu ainsi, grâce à son expia-

tion et à sa sainteté, le principe de notre sanctification.

On nous accordera facilement que pour accomplir une telle œuvre, Jésus devait être avec Dieu dans un rapport moral unique, qu'il devait être Fils de l'homme, c'est-à-dire Fils de Dieu... Nous ne pourrions que nous répéter et reprendre un à un, en leur donnant une forme un peu différente, tous les arguments déjà cités, et nous arriverions à cette conclusion que ce rapport moral implique un rapport métaphysique. De même, on nous accordera que si Jésus est devenu pour l'humanité tout entière et pour chaque croyant en particulier un principe de sanctification, il a dû être plus qu'un homme, car si, en vertu de la loi de la solidarité, un homme en se sanctifiant sanctifie par là l'espèce, on peut bien dire de lui qu'il est *organe* de sanctification, mais non pas qu'il est *principe* de sanctification. Dieu seul est celui qui sanctifie.

Mais ce que tout le monde ne nous accordera pas et ce que nous prétendons, c'est que cette œuvre de Rédemption de Jésus-Christ postule sa préexistence personnelle. En effet, si Jésus-Christ est entré dans la solidarité humaine, si par amour il a pris sur lui nos péchés, si le châtiment qui devait tomber sur nous est tombé sur lui, quoiqu'il fût innocent, au nom de la mo-

rale, cette solidarité n'a pas pu lui être imposée, elle a dû être acceptée de lui; ce châtiment n'a pas pu lui être infligé par la contrainte, il a dû être volontairement subi. Prétendre le contraire, c'est renverser toute notion de justice, c'est faire peser sur Dieu cette accusation terrible : Il avait soif de sang et il a puni l'innocent à la place du coupable. Mais si Jésus a dû accepter volontairement la solidarité, je demande quand il l'a acceptée. Dans le cours de sa vie? — Je ne le nie pas, mais il lui était bien difficile de faire autrement, puisqu'il était engagé dans les liens de cette solidarité, étant né de femme. A partir du jour où il vient à la lumière, il est comme homme, solidaire des hommes; cette solidarité lui est donc *imposée*. Or, elle n'a pas dû être imposée, la justice l'interdit, et si elle a dû être voulue, quand a-t-elle pu être voulue, sinon dans une existence antérieure? Le dilemne est absolu : Ou Jésus-Christ n'a pas voulu cette solidarité avec nous, et alors elle lui est imposée et l'œuvre de Rédemption heurte le sens moral, — ou Jésus a voulu cette solidarité, mais comme il est solidaire de l'humanité par le fait même de sa naissance, il a dû la vouloir avant son existence terrestre. Et qu'on ne dise pas que Jésus-Christ, ayant été, par sa naissance surnaturelle, soustrait à la loi du péché originel, n'a été vrai-

ment solidaire de nous que plus tard, lorsque sa volonté l'a rendu solidaire; prétendre cela, nier par conséquent la solidarité naturelle de Jésus avec nous, serait du pur docétisme, la destruction même de l'humanité de Jésus. Ce serait d'ailleurs contredire l'enseignement de l'Évangile et en particulier cette déclaration de saint Paul : ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, « *Dieu ayant envoyé son Fils dans une ressemblance de chair de péché*[1] », et cette autre de saint Jean : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. « *Le logos a été fait chair*[2]. »

Ritschl et son école disent qu'il faut remonter de l'œuvre du Sauveur à sa personne; nous acceptons pleinement cette méthode; ils disent que la christologie n'est que la sotériologie prolongée, nous acceptons pleinement ce principe; mais précisément, au nom de cette méthode et de ce principe, nous soutenons non seulement que la christologie doit enseigner une relation métaphysique entre le Père et le Fils, mais encore que cette relation métaphysique, quelque obscure qu'elle soit, se précise du moins sur un point : celui *de la préexistence personnelle du Christ.*

[1] Rom. VIII, 3.

[2] Jean I, 14.

« Sans l'incarnation volontaire du Sauveur, je « ne comprends plus l'Évangile », me disait un jour le regretté doyen de notre Faculté de Montauban[1]; je me permets de m'approprier cette parole et de dire après lui : Sans la préexistence personnelle du Fils, je ne comprends pas le premier mot de la Rédemption. Je ne veux pas ici insister sur le point de vue mystique, je ne veux pas demander si la vie religieuse n'est pas plus favorisée par la pensée que Jésus-Christ est celui qui jouissait auprès du Père de la gloire éternelle que par la pensée opposée ; je ne veux pas demander ce que deviennent dans la théorie que je combats ces expressions de don du Fils, de sacrifice, appliquées à Dieu relativement à l'envoi de Jésus-Christ sur la terre ; j'accorderai même que ce qui est essentiel dans l'œuvre de Jésus-Christ, c'est que Jésus ait eu conscience de son rapport moral, unique avec Dieu ; conscience d'être l'intermédiaire entre lui et nous ; conscience d'être auprès des hommes l'agent divin du pardon, auprès de Dieu le représentant attitré des hommes; mais je dis que tout cela ne tient pas debout sans la filialité éternelle et métaphysique du Fils. Cette filialité, reléguez-la à l'arrière-plan si vous voulez, mais conservez-la.

[1] M. Ch. Bois.

En dehors d'elle, l'édifice chrétien s'écroule. Je suis, pour ma part, profondément pénétré de la vérité de cette parole de M. Grétillat : « Si une « atteinte portée à la doctrine de la déité essen- « tielle de Christ peut rester inoffensive pour « la piété individuelle et se rencontrer même « avec une piété vivante, elle se traduira inévi- « tablement à la longue par une déperdition de « force et de vie pour l'Église [1]. »

VI. Enfin, nous avons dit que Jésus-Christ continuait aujourd'hui son œuvre du haut du ciel, la répétant en quelque sorte dans le cœur de chaque croyant. Aussi les chrétiens l'adorent-ils, et ce que disait autrefois Pline est encore vrai aujourd'hui : *Christo quasi Deo camunt.* Sans doute ils adorent avant tout en lui le Saint, comme ils disent de Dieu : « *Saint, saint, saint est l'Éternel* [2] », mais de même qu'ils adorent en Dieu celui qui a fait le ciel et la terre, celui qui est Tout-Puissant et qui disait à Moïse : « *Je suis celui qui suis* [3] », de même aussi ils disent de l'Agneau : « *L'agneau qui a été immolé est digne de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la louange* [4] » et

[1] M. Grétillat, *Dogmatique*, IV, p. 198.
[2] Apoc. IV, 8.
[3] Ex. III, 14.
[4] Apoc. V, 12.

ils adorent en lui celui qui disait de lui-même : « *Avant qu'Abraham fût, je suis*[1]. »

Or, nous l'avouons, adorer ainsi un homme dont la divinité ne serait qu'acquise ne nous semblerait pas loin de l'idolâtrie. En tous cas, une seule parole me semble qualifier d'une façon suffisante cet être que nous adorons : cette parole de Saint Paul que nous n'avons pas encore citée : ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. « *En lui toute la plénitude de la divinité habite corporellement*[2]. »

Quelles que soient les difficultés exégétiques soulevées par ce passage, dans quelque sens que l'on comprenne le πλήρωμα et le σωματικῶς, dût le πλήρωμα signifier perfection et σωματικῶς personnellement, comme le prétend Oltramare[3], un fait subsiste, c'est que ce qui habite en lui n'est pas seulement la θείοτης mais la θεότης, la Déité[4]. Sur ce point, M. Oltramare n'arrive pas

[1] Jean VIII, 58. — [2] Coloss. II, 9.

[3] Oltramare, Comm. Coloss. I, p. 297.

[4] Voici, selon nous, le sens de ce passage : Saint Paul veut dire que tout ce qui remplit l'essence divine, ou tout ce dont l'essence divine est remplie, tous les attributs divins sont en Christ, mais corporellement, sous une forme corporelle, Jésus ayant conservé son corps glorifié. Autrement dit, tandis qu'avant son incarnation Jésus possédait la plénitude de la divinité ἀσωματῶς; depuis son incarnation il la possède dans

à démontrer le contraire. Comme l'a dit Trench : « Comme preuve que cette distinction entre « déité et divinité... en est une dont on devait « grandement éprouver le besoin et qui, par « conséquent, chercherait à se faire jour dans la « théologie chrétienne, nous avons le fait remar- « quable que les écrivains de l'Église chrétienne « ne furent point satisfaits de ce « divinitas », « qu'ils avaient sous la main dans les écrits de « Cicéron et dans d'autres, mais qu'ils forgèrent « eux-mêmes « deitas » comme étant le seul « équivalent du mot grec θεότης[1]. » C'est ce que de Wette a essayé d'exprimer en rendant θειότης par « Göttlichkeit » et θεότης par « Gottheit ». Encore ici, si le point de vue moral est le point de vue dominant, car je ne nie pas que la θεότης ne renferme avant tout la sainteté, le point de vue métaphysique est absolument impliqué dans le point de vue moral. Quant à déterminer ce point de vue, nous avouons que notre capacité intellectuelle s'y refuse. Il y a une limite à la compréhension, il y a un agnosticisme auquel nous nous résignons très volontiers. Nous sa-

son corps glorifié ! Je ne nie pas que cette métaphysique soit difficile à comprendre, mais l'exégèse ne permet pas d'arriver à un autre résultat.

[1] Trench : *Dictionnaire des synomymes du Nouveau-Testament*, p. 10.

vons que les trésors de la sagesse et de la science sont *cachés* en Christ et nous attendons qu'il nous les révèle, mais de ce que nous ne les connaissons pas, nous ne concluons pas qu'ils n'existent pas. Le point de vue moral étant le point de vue capital, nous nous contentons de saisir en Jésus la sainteté, le pardon, le salut, toutes les réalités morales, mais toutes ces réalités postulant des réalités métaphysiques, nous n'arguons pas de notre ignorance de ces dernières pour les nier. — Agnosticisme, oui. Négation, non ; surtout quand cette dernière serait la ruine du point de vue moral lui-même.

Il y aurait maintenant encore beaucoup à dire sur la divinité de Jésus-Christ, sur sa subordination au Père, sur les rapports entre sa divinité et son humanité, mais nous croyons avoir rempli la tâche qui nous était imposée.

La Conférence pastorale de Marseille avait posé cette question : *En quoi consiste la divinité de Jésus-Christ et que faut-il entendre par là ?*

Nous répondons : Le point de vue moral et religieux étant dans l'Évangile le point de vue capital, et la sainteté étant pour l'homme le but à atteindre, la divinité de Jésus-Christ est avant tout pour nous, l'expression d'un rapport moral parfait entre Dieu et Jésus. Mais l'œuvre morale

et religieuse de Révélation et de Rédemption accomplie par Jésus-Christ, ne pouvant pas subsister, si sa sainteté, c'est-à-dire son rapport moral avec le Père n'a pas pour support une relation métaphysique, au nom des réalités morales que nous voulons sauvegarder, nous postulons la réalité de cette relation métaphysique, sans laquelle elles s'évanouiraient. De cette relation métaphysique elle-même nous ne savons, il est vrai, que peu de chose, mais en la maintenant, en particulier en maintenant la préexistence éternelle et personnelle du Fils de Dieu, nous avons la conscience de maintenir l'Évangile lui-même.

Nous acceptons donc, à la lettre, la déclaration de l'apôtre: *En Christ habite* **la plénitude de la Divinité**. Nous croyons aussi avoir ainsi systématiquement coordonné les résultats fournis par la partie exégétique.

Qu'on veuille bien nous permettre d'exprimer en terminant nos regrets, que ce travail, fait au milieu des occupations multiples d'un ministère de grande ville, ne présente pas toutes les qualités de pensée et surtout de style qu'il devrait présenter. Je tiens à remercier tout particulièrement M. Bertrand des grands services que m'a rendus son ouvrage si remarquable sur la Théologie de Ritschl. Je ne l'ai pas beaucoup cité,

mais si j'ai compris la pensée et la méthode du théologien allemand, si j'ai pu donner par conséquent à ce travail une couleur d'actualité, c'est à lui que je le dois. En nous faisant connaître Ritschl, il a rendu à la théologie française un véritable service, dont nous devons tous lui être reconnaissants.

Je demande à Dieu, Messieurs, de fortifier parmi nous le goût des études théologiques, qui sont, hélas! trop souvent abandonnées, et qu'elles contribuent à nous unir de plus en plus dans la foi à Celui dont Jean a dit: « *Celui qui a le Fils a la vie; celui qui n'a pas le Fils de Dieu, n'a pas la vie*[1]. »

[1] 1 Jean V, 12.

II

LA NAISSANCE MIRACULEUSE

Conférences pastorales de Marseille, 1895.

Messieurs,

Lorsque la conférence d'Alais a mis à l'ordre du jour le sujet théologique qui doit nous occuper aujourd'hui, elle n'a pas donné au rapporteur d'autre indication que celle-ci : « *La naissance miraculeuse de Jésus-Christ.* » Il appartenait donc à celui-ci de choisir le terrain sur lequel il se placerait, et de déterminer la forme qu'il adopterait.

Votre rapporteur a cru devoir se placer au point de vue de ce qu'il considère comme faisant partie de la foi chrétienne vraiment évangélique, de ce qui fait, en tous cas, partie intégrante de sa foi personnelle. Il croit à la naissance miraculeuse du Sauveur, — il pense qu'en dehors de cette foi la dogmatique risque d'être ou illogique ou infidèle, — il la regarde

comme très propre à développer la vie religieuse, qui, sans elle, risquerait d'être affaiblie. Il est donc bien naturel qu'il cherche à défendre *sa foi.*

Cela est d'autant plus naturel, à son point de vue, que la plupart des travaux parus ces derniers temps, surtout en Allemagne, sur la naissance surnaturelle, ont été hostiles à la tradition chrétienne. Il y a, de nos jours, bien des dogmes qui ne sont pas en faveur auprès de certains théologiens, et celui qui doit faire l'objet de notre étude est un de ceux-là. Le point de vue apologétique n'empêche d'ailleurs pas l'impartialité, du moins cette impartialité *relative,* que l'on peut seule réclamer dès qu'il s'agit de vérités religieuses, c'est-à-dire de vérités qui sont en même temps des convictions. C'est Strauss qui l'a dit : « Quand on écrit sur les maîtres de « Ninive ou sur les Pharaons d'Égypte, on peut « n'avoir qu'un intérêt historique ; mais le chris- « tianisme est une puissance tellement vivante, « et la question de ses origines implique de si « fortes conséquences pour le présent le plus « immédiat, qu'il faudrait plaindre l'imbécillité « des critiques qui porteraient à ces questions « un intérêt purement historique [1]. » J'ose

[1] Strauss, *Nouvelle, Vie de Jésus,* pages IX.

d'ailleurs promettre une impartialité relative d'autant plus grande que, dans toute la discussion critique et exégétique qui va suivre, c'est avec les armes de la critique et de l'exégèse modernes que je compte soutenir la lutte.

C'est un principe généralement accepté dans un certain monde théologique, que la critique et l'exégèse des livres saints doivent être soumises absolument aux mêmes règles que la critique et l'exégèse des livres d'Homère par exemple, ou de Virgile. Et nous avouons très franchement, que pour nous, qui croyons à l'inspiration, nous n'avons point encore réussi à nous assimiler cette manière de voir. Mais nous ferons abstraction de nos idées personnelles sur ce point; nous acceptons les armes qu'on nous offre; nous les manierons avec l'aide de Dieu en toute loyauté et sans faire intervenir en aucune manière cet *a priori* des prophètes: «L'Éternel a parlé, inclinez-vous.» S'il est certaines armes dont la vérité n'a pas besoin pour se défendre, du moins n'en est-il pas qu'elle ait à craindre, elle peut user de toutes celles qu'on lui offre (j'entends des armes spirituelles), elle est toujours sûre de sortir du combat, parce qu'elle est la Vérité.

Notre travail se divisera en deux parties:

1° Une partie critique et exégétique, dans laquelle, après avoir discuté les objections faites à l'authenticité et à l'historicité de ce qu'on appelle les évangiles de l'enfance, et plus particulièrement à l'historicité du fait de la naissance miraculeuse, nous demanderons à la critique moderne de nous expliquer la formation d'une tradition qu'elle regarde comme légendaire.

2° Une courte partie, dogmatique et religieuse, où nous essayerons de marquer la place que le dogme de la naissance surnaturelle doit, selon nous, occuper dans une dogmatique qui veut rester chrétienne, et de faire comprendre l'importance de ce dogme pour la piété de l'individu et de l'Église.

Une indication seulement avant de commencer: J'aurai, dans ce travail, l'occasion de prononcer plusieurs fois le nom de M. le professeur Sabatier de la Faculté de Paris, et de faire allusion à une étude qui n'a pas été publiée et qui est intitulée: « *Quelques réflexions à propos du premier verset de l'Évangile de Saint-Marc* ». Sur ma demande, il a bien voulu me communiquer ce travail lu à Paris, dans une réunion pastorale. Je dois le remercier ici de son obligeance, ainsi que de tout le profit qu'il m'a été donné de tirer de cette étude.

PARTIE CRITIQUE ET EXÉGÉTIQUE

La première tâche qui s'impose à nous, est évidemment d'établir par des arguments critiques et exégétiques suffisants, l'authenticité et l'historicité des deux premiers chapitres de Matthieu et des deux premiers chapitres de Luc. Si tout ce qu'ils racontent n'est que fiction, la naissance surnaturelle est bien compromise historiquement.

On comprendra toutefois que nous ne puissions pas traiter cette question sous toutes ses faces. L'authenticité et l'historicité des deux premiers chapitres de chacun de nos évangiles est étroitement liée, comme question à résoudre, à l'authenticité et à l'historicité de ces évangiles eux-mêmes, ou du moins de la rédaction évangélique, telle que nous la trouvons dans le canon. Ce n'est pas moins que le problème synoptique tout entier qui se dresse devant nous. Sans vouloir entrer à cet égard dans aucune discussion, nous dirons seulement que pour nous, ni la priorité de Marc, ni la dépendance de Matthieu et de Luc à son égard, ne nous semblent incontestablement prouvées. Si nous avions à nous prononcer

ici en faveur d'une priorité quelconque, ce serait en faveur de celle de Matthieu. Les λογία dont parle Papias ne nous semblent pas avoir été autre chose que le texte primitif de notre Matthieu canonique actuel, qui n'en est que la traduction. Mais je le répète, je ne saurais avoir la pensée de traiter le problème de l'origine de nos Synoptiques. Il faut m'en tenir, en ce qui concerne les chapitres en question, à la discussion d'arguments plus spéciaux, empruntés pour la plupart à la critique interne de ces chapitres. Au reste, il est bien entendu que toutes les fois que dans la discussion des opinions de nos adversaires, nous dirons Matthieu et Luc pour désigner l'auteur de l'un de nos évangiles canoniques, l'on pourra, si l'on veut, mettre à la place le rédacteur de Matthieu et de Luc.

Une première raison que l'on a souvent alléguée contre leur authenticité ou leur valeur historique, est une prétendue solution de continuité entre la fin du chapitre II de Matthieu et le commencement du chapitre III, ainsi qu'entre la fin du chapitre II de Luc et le commencement du chapitre III. « Il est impossible, écrit M. Sa-« batier, de rapporter cette expression ἐν δὲ ταῖς « ἡμέραις ἐκείναις[1] à la fin du chapitre précédent,

[1] Matth. III, 1.

« où il est question de l'avènement du roi Arché-
« laüs à la place d'Hérode son père, vers l'an 6
« ou 7 de notre ère, tandis que l'apparition de
« Jean-Baptiste comme prophète de la repen-
« tance n'eut lieu que vingt ans plus tard. N'est-
« il pas évident que les traditions recueillies par
« Matthieu sur la naissance de Jésus et son en-
« fance sont venues se superposer à la tradition
« première déjà formée et fermée, sans pouvoir
« réussir à s'amalgamer à elle? » Et M. Sabatier ajoute : « Même remarque à faire sur l'Évangile « de Luc : entre la fin du chapitre II et le cha-
« pitre III, l'hiatus historique est béant. Au cha-
« pitre III, même commencement nouveau, qui
« était le vrai commencement de l'Évangile
« apostolique : *La quinzième année du règne de « l'empereur Tibère-César, Ponce-Pilate étant « gouverneur de la Judée... la Parole de Dieu « vint sur Jean, fils de Zacharie, au désert* « (III, 1)[1]. » — Sans attacher une importance exagérée à cette remarque que ces derniers mots : *fils de Zacharie,* semblent une allusion bien nette à ce qui a été raconté dans le chapitre I, tout en reconnaissant la réalité d'un hiatus historique, je ne réussis pas à comprendre

[1] M. Sabatier, *Quelques réflexions à propos du premier verset de l'Évangile de Saint-Marc.*

comment cet hiatus peut infirmer l'historicité des deux premiers chapitres de Luc et je conteste que, littéralement parlant, cet hiatus soit *béant* entre la fin du chapitre II et le commencement du chapitre III. Que nous a raconté Luc dans les deux premiers chapitres? Tout ce qu'il savait sur la naissance et sur l'enfance du Sauveur. Il ne pouvait rien inventer pourtant, sous prétexte de combler un hiatus historique, et l'on ne saurait davantage lui faire un reproche d'avoir exclu de son évangile telle ou telle légende apocryphe, qui déjà devait commencer à se former au moment où il écrivait. S'il n'a rapporté en fait d'événements surnaturels que ceux dont il a contrôlé l'exactitude historique, savoir la naissance miraculeuse et les phénomènes qui s'y rattachent, il ne donne que plus de gages de la véracité de son dire. Quant à la « béance » littéraire de cet hiatus historique, je constate au contraire, qu'elle est comblée par les derniers mots du chapitre II: *Et Jésus*, est-il dit, *se développait en sagesse et en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes*[1]. Et lorsque ce développement fut achevé, lorsque Jésus eut acquis par ce développement, en même temps que toute la possession de ses facultés

[1] Luc II, 52.

d'homme, une pleine conscience de sa mission, alors, la quinzième année du règne de Tibère, Jean-Baptiste commença à préparer le chemin du Seigneur. Encore une fois, qu'y a-t-il d'anti-historique dans une telle manière d'exposer les faits ? Nous ne réussissons pas à le voir. Nous ne réussissons pas davantage à comprendre cette observation subséquente de M. Sabatier : « Dans son prologue, Luc, nous parlant de son « dessein, nous parle aussi de l'extension nou- « velle qu'il a donnée à la diégèse ou narration « de ses prédécesseurs. Il n'a pas seulement « mis de l'ordre dans la tradition antérieure, « mais il est remonté plus haut, jusqu'aux ori- « gines de Jean et de Jésus (καμοὶ παρηκολουθηκότι « ἄνωθεν). Il trahit donc très nettement le senti- « ment de la nouveauté des additions qu'il a « apportées à l'histoire évangélique déjà éta- « blie [1]. » J'ai beau lire et relire les quatre premiers versets de Luc I : « *Plusieurs ayant entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, suivant ce que nous ont transmis ceux qui ont été les témoins oculaires dès le commencement et sont devenus des ministres de la parole, il m'a aussi semblé bon, après avoir fait des recherches exactes sur toutes*

[1] M. Sabatier op. cité.

ces choses depuis leur origine, de te les exposer par écrit d'une manière suivie, excellent Théophile, afin que tu reconnaisses la certitude des enseignements que tu as reçus[1]. » — J'ai beau, dis-je, lire et relire ces versets, je n'y vois se trahir nulle part le sentiment de la nouveauté des additions apportées à une histoire déjà établie. Tout ce que je réussis à y voir, c'est, comme le dit M. Godet « que l'auteur a voulu raconter des « faits... Il a tenu à remonter jusqu'aux premières « origines de l'histoire qu'il se proposait de ra- « conter; et dans ce but il a recueilli les ren- « seignements les plus exacts qu'il lui ait été « possible d'obtenir[2]. » Quant à la prétendue solution de continuité entre les chapitres II et III de Luc, comme l'a dit Mandel dans son opuscule sur la naissance surnaturelle : « La formule si « authentiquement hébraïque ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις « ἐκείναις, bien loin de se tenir en l'air et de « signifier le début de la tradition orale de Mat- « thieu, ou celui d'une source de notre évangile, « doit être bien plutôt entendue dans le sens « d'Exode II, 11[3] »; avec cette différence pourtant (je traduis ici librement et en abrégeant)

[1] Luc I, 1-4. — [2] Comm. sur Saint Luc, tome I, pages 212, 213. — [3] Mandel, *Die wunderbare Zeugung*, p. 21.

que dans le récit relatif à Moïse, rien ne nous indique quel a pu être son âge, tandis que soit les lecteurs, soit du moins l'auteur de notre évangile, connaissaient approximativement l'âge de Jean-Baptiste au début de son ministère. Cette expression *en ce temps-là* est, dans les deux cas, une expression désignant l'intervalle entre l'enfance et l'âge mûr. Relisez en effet les versets 10 et 11 d'Exode II: « *La femme prit l'enfant et l'allaita. Quand il fut grandi, elle l'amena à la fille de Pharaon, et il fut pour elle comme un fils. Elle lui donna le nom de Moïse, car, dit-elle, je l'ai retiré des eaux.* **En ce temps-là**, *Moïse devenu grand, se rendit vers ses frères et fut témoin de leurs pénibles travaux.* » Où y a-t-il, dans ce passage, une solution de continuité? De même dans notre évangile: « *Ayant appris qu'Archélaüs régnait sur la Judée à la place d'Hérode, son père, il craignit de s'y rendre* (il s'agit de Joseph); *et, divinement averti en songe, il se retira dans le territoire de la Galilée et vint demeurer dans une ville appelée Nazareth, afin que s'accomplît ce qui avait été annoncé par les prophètes: Il sera appelé Nazaréen.* **En ce temps-là** *parut Jean-Baptiste, prêchant dans le désert de Judée*[1]. » Il y a sans doute une solu-

[1] Matth. II, 22-23; III, 1.

tion de continuité historique comme dans l'histoire de Moïse, mais il n'y a pas (et c'est là ce qui importe), une solution de continuité littéraire. Les mots : **en ce temps-là**, sont destinés à combler un hiatus historique réel, mais que l'on a tort de déclarer béant.

2° Une seconde objection faite à l'authenticité et à l'historicité, ou simplement à l'historicité des deux premiers chapitres de Luc (suivant la forme dont on la revêt), est tirée de la composition des cantiques ou discours que l'évangéliste met dans la bouche de l'ange, ou de Zacharie, ou de Marie, ou de Siméon. Il n'y a pas là, dit-on, la moindre vérité historique; ou bien, c'est Luc qui les a inventés, auquel cas nous leur refuserons l'historicité; ou bien il les a recueillis de la bouche et de l'imagination de ses contemporains, et alors nous leur dénierons l'authenticité. Je ne m'arrêterai pas à discuter cette objection sous sa première forme, car je ne puis décidément pas admettre que l'un quelconque de nos évangélistes, même si l'on préfère, l'un quelconque des rédacteurs ou des compilateurs de nos évangiles canoniques actuels, ait ainsi sciemment mis sur le compte de ses personnages, des discours inventés par lui. Car enfin, ces rédacteurs ont pour le moins été des hommes pieux, et si même l'on n'avait pas de leur temps les scrupules litté-

raires que nous pouvons avoir aujourd'hui, du moins ne pouvaient-ils pas considérer une invention de toutes pièces autrement que comme un mensonge — et c'est précisément ce que nous nous refusons à leur attribuer.

Quant à admettre que Luc ait inséré dans son évangile des discours ou des chants que l'imagination populaire prêtait aux personnages de son récit, nous convenons aisément qu'il n'y a là rien qui porte atteinte à son caractère moral, et en soi rien d'impossible. Mais encore, faut-il que les faits concordent avec cette manière de voir, et c'est précisément ce qui, à notre sens, ne saurait être prouvé. Si, en effet, comme nos adversaires le soutiennent, la naissance miraculeuse n'est autre chose qu'une légende produite par le désir de glorifier le Maître, elle n'a pu se former, ainsi que les traditions dont elle est entourée dans nos récits, que bien après la mort de Jésus-Christ. Or, est-il concevable, que ces traditions aient revêtu à cette époque un tour aussi strictement, aussi littéralement judaïque que celui que nous voyons qu'elles ont revêtu dans Luc? «Pouvons-nous nous représenter «sérieusement,» dirons-nous avec M. Godet, «qu'après le rejet du Seigneur par Israël, lorsque «la rupture s'était consommée entre Dieu et son «peuple et que le règne de Dieu avait passé aux

« Gentils, quand l'hostilité la plus ardente était « allumée entre l'Église et la Synagogue, pou- « vons-nous, dis-je, nous représenter que la muse « chrétienne eût mis à cette époque dans la bouche « de l'ange une promesse telle que celle-ci : *Le « Seigneur Dieu lui donnera le trône de David « son père, et il régnera à toujours sur la maison « de Jacob* (Luc I, 32) ; — dans celle de Marie « cette parole : *Il a secouru Israël, son serviteur, « et il s'est souvenu de sa miséricorde envers « Abraham et sa postérité pour toujours* (I, 54-55) ; « dans celle de Zacharie cette espérance, qu'après « qu'Israël aurait été délivré par cet enfant de la « main de ceux qui le haïssent, conformément au « serment fait par Dieu à Abraham, ce peuple « servirait l'Éternel tous les jours avec justice et « sainteté ? Était-ce après que Jésus était devenu « un maudit pour Israël et qu'Israël était rejeté « de Dieu à cause de lui, qu'on aurait pu mettre « dans la bouche de Siméon un hymne dans « lequel il appelle Jésus « *la gloire de ton peuple « d'Israël* » ? Ce serait le faire prophétiser *post « eventum contra eventum* (Luc II, 32). . . Siméon « lui-même, tout en entrevoyant ce que le Messie « aurait à souffrir, ne se serait pas exprimé « comme il le fait s'il eût soupçonné la rupture « complète qui devait suivre le déchirement de « cœur annoncé à Marie. Ce sont là les intuitions

« naïves de l'espérance chrétienne primitive, les « premiers bégaiements de l'Évangile encore « enveloppé dans les langes du judaïsme [1]. »

J'ajouterai à cela que ce caractère si nettement judaïque des chants et des discours de l'Évangile de l'enfance, est si peu en harmonie avec la tendance généralement universaliste de Luc, que si celui-ci n'avait pas été assuré d'avoir affaire à des documents d'une valeur historique incontestable, il ne les eût certainement pas insérés.

3° Et c'est un raisonnement analogue qui me fait également conclure à l'historicité du récit de l'adoration des mages dans Matthieu. Comment un évangéliste tel que Matthieu, ou comment le rédacteur d'un évangile aussi manifestement judaïque que notre Matthieu canonique, aurait-il inséré un récit aussi manifestement universaliste, si à la base de cette tradition de l'adoration des mages, il n'y avait pas eu un fait réel? Est-ce que l'insertion de ce récit aurait pu être motivée par le désir de montrer l'accomplissement de cette prophétie: « *Les rois de Tarsis et des îles payeront des tributs, les rois de Séba et de Saba offriront des présents* [2] » ? Mais notre évangéliste qui ne néglige aucune occasion de rapprocher

[1] M. Godet, Comm. Luc I, p. 216, 217.
[2] Ps. LXXII, 10.

des événements qu'il raconte une ou plusieurs citations de l'Ancien Testament, ne fait pas la moindre allusion à ce texte. Quant à croire que ce soit le texte: «*Et toi Bethléhem Ephrata, — petite entre les milliers de Juda —, de toi sortira pour moi — Celui qui dominera sur Israël, — et dont l'origine remonte aux temps anciens, — aux jours de l'éternité*[1]» qui ait donné naissance à cette invention, il n'y a pas même à s'y arrêter.

Il est vrai qu'on invoque contre le caractère historique de l'épisode des mages, sa tournure poétique que l'on reproche également à l'épisode des bergers de Luc, comme d'ailleurs à tout l'ensemble des deux narrations évangéliques. «Les «récits de Luc et de Matthieu touchant sa nais«sance surnaturelle et les prodiges qui l'ont ac«compagnée», écrit M. Sabatier[2], «gardent, «comme poésie et comme expression populaire «et naïve de la foi chrétienne, une inappréciable «valeur. Mais y voir de l'histoire matérielle et «positive, c'est ne pas les comprendre et les gâter «à plaisir.» — «On s'enlève à soi-même,» écrit encore Weiss[3], «la possibilité d'admirer la beauté «si pure de cet épisode (il s'agit de l'épisode «de l'annonciation) quand on veut y trouver la

[1] Michée V, 1. — [2] *Encyclopédie des Sciences religieuses*, art. sur J.-Ch. VII, p. 362, 363.

[3] *Vie de Jésus*, I, 213.

« sèche narration d'une conversation entre Marie « et l'ange qui lui est apparu. » Eh! quoi! la réalité et la poésie s'excluent d'elles-mêmes! La plus sainte des réalités: le don du Fils, devrait être exempte de poésie! Il y a une poésie émouvante et tragique de la croix, il y a une poésie superbe et triomphante de la résurrection, et vous ne voulez pas qu'il y ait une poésie joyeuse et consolante de la naissance!

« Attention! » s'écrie à ce propos Mandel, « heureuse jeunesse théologique de Berlin » (et nous pourrions ajouter : heureuse jeunesse théologique de Paris), « la pure beauté d'un « épisode est autre, si l'épisode est une réalité, « autre s'il est une fiction. Est-ce une réalité? « alors la pure beauté est de la sécheresse; « est-ce une demi-invention? alors la pure beauté « devient exquise [1]. — Comme j'aime mieux cette réflexion de Neander : « L'opposition né- « cessaire, au point de vue de l'homme naturel, « entre une poésie qui surpasse la réalité et la « réalité prosaïque elle-même, est levée par « l'apparition du Christ et d'une façon générale, « est levée partout où le christianisme devient « chair et sang [2]. »

[1] Mandel, op. cité, p. 49.

[2] Neander, *Leben Jesu*, p. 21.

Que si l'on insiste pourtant, et si l'on prétend déduire l'impossibilité historique de l'épisode des mages d'une impossibilité scientifique ; si l'on ne croit pas pouvoir admettre la marche d'une étoile, alors que les étoiles ne marchent pas, au sens où l'entend le récit apostolique ; si l'on ne veut voir là qu'une superstition astrologique, nous ne nous refusons pas absolument à admettre cette manière de voir, — sauf à nous expliquer dans un instant, — mais nous prétendons qu'on ne saurait inférer de là, la non-historicité de l'épisode en question. Que dit en effet cet épisode? Il nous raconte que les mages, ayant vu en Orient l'étoile du roi des Juifs, vinrent à Jérusalem et après s'être entretenus avec le roi Hérode, allèrent à Bethléem. « *Et voici, l'étoile qu'ils avaient vue en Orient marcha devant eux, et arrivée au-dessus du lieu où était le petit enfant, elle s'arrêta. Quand ils aperçurent l'étoile, ils furent saisis d'une grande joie. Ils entrèrent dans la maison, virent le petit enfant avec Marie, sa mère, se prosternèrent et l'adorèrent; ils ouvrirent ensuite leurs trésors, et lui offrirent en présent de l'or, de l'encens et de la myrrhe* [1]. »

Faisons un instant abstraction de la marche

[1] Matth. II, 9-11.

de l'étoile. Que reste-t-il? Des mages qui ont lu ou cru lire dans les astres la venue du Messie, qui ont cru à cette inspiration de leur cœur, et qui, guidés par une astrologie fausse, superstitieuse, mais aussi par un saint pressentiment de la conscience, ont vu récompenser leur foi. Y a-t-il là quelque chose de choquant? Et pourquoi Dieu ne se serait-il pas servi de cette naïve ignorance, enveloppe d'une foi réelle, pour se manifester à ces hommes si sincères, si inquiets de la vérité? Mais l'étoile marcha! Oui, cela est écrit, oui il y a là (si toutefois il s'agit d'un phénomène naturel) une erreur scientifique, une illusion d'optique, mais je ne sache pas ce que cela peut bien changer aux faits précités. Quoi, parce que dans la relation d'un phénomène astronomique (l'apparition d'une étoile), l'écrivain sacré, placé au point de vue des idées scientifiques de son temps, nous donne de ce phénomène une interprétation condamnée par la science astronomique, à cause de cela, les mages ne sont pas venus, ils ne se sont pas laissé guider par leurs idées astrologiques en même temps que par leur instinct religieux, ils n'ont pas adoré Jésus? Mais en vérité, où est la logique? Au reste, qui nous dit qu'il n'y a pas eu là un phénomène surnaturel, une lumière qui fut prise pour une étoile? Si l'on ne ferme pas

de parti pris la porte au surnaturel, il n'y aurait là rien d'impossible[1]. Mais je ne veux pas entrer dans le domaine des suppositions.

4° Ce serait ici le lieu de discuter les arguments allégués du point de vue de l'histoire profane contre l'historicité des dates supposées par Luc en ce qui concerne le recensement ordonné par César Auguste, sous le gouvernement syrien de Quirinius, ainsi que contre l'historicité du massacre des Innocents rapporté par Matthieu. Vous me permettrez toutefois, Messieurs, de m'en dispenser. Ce travail en serait démesurément allongé; nous n'en tirerions peut-être pas grand profit relativement à la question qui nous occupe (car ces deux points d'histoire sont loin de pouvoir être élucidés avec une parfaite certitude, au point de vue du moins d'une cri-

[1] Kepler par ses calculs, a démontré qu'en l'an 747 de Rome, dans la seconde moitié du signe des Poissons, près de celui des Béliers, et au printemps de l'année suivante, 748 de Rome, Mars vint se joindre sous ce signe à Jupiter et Saturne (*Jésus-Christ du Père Didon II, p. 363*) et il a vu dans cette conjonction le phénomène sidéral relaté par nos évangiles. On comprendra que nous ne *puissions* pas (faute de compétence) aborder cette question. — Quant à la possibilité de pressentiments messianiques, et même de la connaissance de certains oracles de l'Ancien Testament chez les mages, on consultera avec fruit sur ce point, *la Vie de Jésus par M. de Pressensé.*

tique qui n'admet pas l'inspiration des livres saints), et enfin nous avons à discuter des choses plus importantes et j'ai hâte d'en venir au cœur du sujet.

5° Je n'ai plus auparavant qu'une objection à examiner relativement à l'historicité des évangiles de l'enfance, je veux dire la prétendue impossibilité de concilier la tradition de Matthieu avec celle de Luc et de se former une idée rationnelle de la suite des événements qu'ils rapportent. Les deux points principaux dont il s'agit sont :

1° l'habitation de Joseph et de Marie;

2° la difficulté de trouver une place dans Luc pour les deux événements de la visite des mages et la fuite en Égypte. En effet, quant au premier point, Luc désigne Nazareth comme étant le domicile des parents du Sauveur. Matthieu, au contraire, ne parle pas de Nazareth avant la naissance de Jésus et motive l'établissement de Joseph et de Marie dans cette ville, par l'ordre d'un ange [1].

Quant au second point, si l'on place la visite des mages et la fuite en Égypte avant la présentation au temple, l'espace légal de quarante jours semble décidément insuffisant; si on les

[1] Matth. II, 22.

place après cette présentation, on se heurte à un texte formel de Luc qui parle d'un retour immédiat à Nazareth [1].

M. Godet, à qui nous empruntons cette exposition, fait d'abord remarquer que nous n'avons pas à proprement parler ici deux récits, car, dit-il, « la narration de Matthieu n'en est pas « réellement une. C'est une énumération de cinq « faits détachés, rappelés uniquement en vue « d'une prophétie dont ils sont censés être l'ac- « complissement... Luc, au contraire, nous don- « nant une narration suivie, on comprend qu'il « soit malaisé de contrôler l'un par l'autre deux « rapports écrits à des points de vue si diffé- « rents. Néanmoins, il n'est point impossible de « se rendre compte de la manière dont les faits « racontés à bâtons rompus par Matthieu peuvent « rentrer dans la narration suivie de Luc. » Et voici ce qu'il propose :

1° Les parents de Jésus habitent Nazareth (Luc I, 26).

2° L'ange annonce à Marie sa destination et celle-ci éprouve avant tout le besoin d'ouvrir son cœur à Elisabeth.

3° Ayant après son retour parlé à Joseph, celui-ci tombe dans cet état d'incertitude et

[1] Luc II, 39.

d'anxiété, d'où il est tiré par l'apparition d'un ange (Matth. I, 18-20).

4° Six mois plus tard, le recensement ordonné par Hérode conduit Joseph et Marie à Bethléem où a lieu la naissance de l'enfant.

5° Tout de suite après la naissance de Jésus pourrait se placer l'arrivée des mages, vraisemblablement pourtant après la présentation dans le temple. Il faudrait seulement admettre, malgré le silence de Luc, qu'après la présentation, Joseph et Marie au lieu de retourner directement à Nazareth seraient venus se fixer de nouveau pour quelque temps à Bethléem.

6° Après le massacre des Innocents, Joseph s'enfuit en Égypte, où il reste jusqu'au jour où l'ange lui désigne comme sa future habitation la Galilée (Matth. II, 22) [1].

Cette façon de comprendre et d'exposer la suite des événements nous paraît en grande partie assez juste. Il faut reconnaître cependant qu'elle ne cadre pas absolument avec les textes. Ce n'est pas que nous attachions une grande importance à l'absence du nom de Nazareth dans Matthieu, avant que celui-ci ne raconte le retour d'Égypte des parents de Jésus. Les versets 18—25 du chapitre premier ne disent abso-

[1] M. Godet, Comm. Saint Luc, p. 218-219.

lument rien de l'habitation de Joseph et de Marie ; ils se bornent à raconter la conversation de l'ange avec Joseph et le mariage de ce dernier avec Marie, sans rien spécifier quant au lieu et sans faire la moindre allusion au récit de Luc relatif à l'annonciation ou au recensement. Matthieu a-t-il donc ignoré le domicile primitif des parents ? ou bien, n'a-t-il pas jugé nécessaire de nous rapporter ce détail ? ou bien, comme le suppose M. Godet, le nom de Nazareth, *comme celui de Bethléem* (j'insiste là-dessus), ne prend-il pour lui d'importance qu'au moment où il peut le rapprocher d'une prophétie ? tout cela est fort possible, mais quelle que soit la solution que l'on adopte, il est bien certain que le récit de Matthieu et celui de Luc, tout en étant écrits à des points de vue absolument différents, ne sont nullement incompatibles. Cette incompatibilité est d'autant moins grande qu'au chapitre II, l'ange ne dit nullement à Joseph de s'établir à Nazareth. Le texte dit simplement ceci : χρηματισθεὶς δε κατ᾽ ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας *ayant été divinement averti en songe, il s'en alla dans le territoire de la Galilée* (v. 22). L'ange lui a donc seulement dit d'aller en Galilée. — Et alors quand il fut en Galilée : καὶ ἐλθὼν κατῳκήσεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέθ (v. 23) *il habita dans une ville appelée Nazareth*, ce qui est bien

naturel si Nazareth avait été son lieu primitif d'habitation, suivant la tradition de Luc.

Ce qui ne nous satisfait pas dans l'essai de conciliation proposé par M. Godet, c'est l'explication qu'il propose relativement à la visite des mages et au séjour en Égypte. Il les place, comme vous l'avez vu, après la présentation dans le temple et prétend qu'il suffit de supposer une ignorance de Luc relativement à un second séjour à Bethléem. Malheureusement, on ne peut à la rigueur déduire l'ignorance d'un auteur que de son silence, et encore pas toujours. Et Luc, loin de se taire, parle aussi clairement que possible. Il écrit immédiatement après avoir raconté la présentation : *Lorsqu'ils eurent accompli tout ce qu'ordonnait la loi du Seigneur, Joseph et Marie retournèrent en Galilée, à Nazareth, leur ville*[1]. Il faut donc, me semble-t-il, admettre très loyalement ici une *erreur* de Luc, erreur d'ailleurs parfaitement explicable, je dirai même inévitable. Luc savait que les parents de Jésus habitaient Nazareth avant sa naissance, il connaissait évidemment aussi Nazareth comme leur domicile après sa naissance. Si la tradition de la visite des mages et du séjour en Égypte ne lui était pas parvenue, il ne lui restait d'autre

[1] Luc II, 39.

moyen de clore son récit que de stipuler leur retour à Nazareth. Son erreur, une erreur positive, a été de placer ce retour immédiatement après la présentation au temple, et si nous la reconnaissons très franchement, pour une fois du moins, ferons-nous la joie de ceux qui pourraient être partisans de la critique moderne.

Ceux-ci, toutefois, nous procureront en revanche celle d'avouer que, cette erreur de date mise à part, les deux récits de Matthieu et de Luc, loin d'être incompatibles, s'emboîtent au contraire parfaitement l'un dans l'autre[1]. Il resterait à signaler maintenant quelques petites erreurs de détails chez M. Godet: C'est ainsi que, pour ma part du moins, j'inclinerais peut-être à placer le mariage de Joseph et de Marie avant la visite à Élisabeth; — c'est ainsi que je ne saurais admettre que Marie ait elle-même fait part à Joseph de son état de grossesse (à quoi me semble s'opposer l'expression de Matthieu εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα (I, 18) — c'est ainsi que dans les expressions εἰς πόλιν Ἰούδα (Luc I, 39)

[1] Il va sans dire que je ne méconnais nullement les différences entre les deux récits, entre autres celle-ci, que la narration de Matthieu tourne, si j'ose ainsi dire, autour de Joseph, tandis que le personnage principal de la narration de Luc est Marie. Mais différence, n'a jamais été synonyme d'incompatibilité.

je ne verrais pas la désignation d'une ville quelconque de Juda, mais avec Mandel, de la ville de Juttah au sud d'Hébron. Mais tout cela n'a qu'une importance très relative, et il me faut maintenant — tout en restant toujours en dehors de la dogmatique — et après avoir conclu de tout ce qui précède *que, critiquement parlant, l'authenticité et l'historicité des deux premiers chapitres de Matthieu et des deux premiers chapitres de Luc me paraissent hors de doute,* il me faut, dis-je, en venir au fait même de la

Naissance miraculeuse du Sauveur.

Nous abordons ici le terrain de l'exégèse proprement dite.

Le premier argument invoqué par nos adversaires, contre le fait de la naissance miraculeuse, est emprunté aux tables généalogiques que nous trouvons dans Matthieu I, 1—17 et dans Luc III, 23—28. On connaît ces généalogies. La première, celle de Matthieu, est descendante : commençant à Abraham pour se terminer à Joseph, elle porte la trace évidente d'une préoccupation messianique, au sens juif du mot. Il suffit que Jésus soit le fils de David et d'Abraham, c'est-à-dire israélite authentique, issu de la tribu de

Juda, pour que les conditions de sa messianité soient remplies, quant à ses origines. La deuxième, celle de Luc, est ascendante : conformément à la tendance universaliste du IIIe évangile, elle remonte par David et Abraham jusqu'à Dieu. Jésus y est moins présenté comme le Messie d'Israël, que comme le Messie de l'humanité.

Dans le détail, ces deux généalogies sont aussi différentes que possible ; tandis que la première fait descendre Jésus de David par Salomon, la seconde suit la lignée de Nathan. Nous ne saurions évidemment (sans sortir d'ailleurs de notre sujet), discuter ici la foule de questions que ces généalogies soulèvent. Nous souvenant qu'il s'agit ici uniquement du rapport entre ces généalogies et le fait de la naissance miraculeuse, nous devons nous borner à reproduire le raisonnement de nos adversaires sur ce point.

Le raisonnement est le suivant : Les deux généalogies, nous dit-on, ne sauraient avoir d'autre but que de prouver la descendance davidique de Jésus ; or, toutes les deux établissent cette descendance par Joseph. Matthieu nous dit : « *Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus qui est appelé Christ*[1].

[1] Matth. I, 16.

Luc écrit : « *Jésus avait environ trente ans, lorsqu'il commença son ministère, étant, comme on le croyait, fils de Joseph, fils d'Héli...*[1]. » Donc de deux choses l'une : ou ces généalogies n'avaient primitivement aucune valeur historique, ou du moins aucune créance chez les contemporains du Sauveur, et alors pourquoi ces deux évangélistes les ont-ils insérées ? Car il est bien certain que, si Jésus descend de David par Joseph, la naissance miraculeuse est une légende ; ils se seraient donc contredits pour le plaisir de se contredire. Ou bien, ces généalogies avaient primitivement une valeur historique, ou du moins jouissaient de la créance des contemporains du Sauveur, et alors tout s'explique. La tradition chrétienne primitive enseignait la naissance naturelle du Sauveur. Je laisse parler M. Sabatier : Il écrit[2] : « Nous pou« vons constater qu'à l'origine la descendance « davidique fut la ferme croyance de tous les « partis dans l'Église... Comme on ne trouve à « ce premier âge aucune trace d'une naissance « surnaturelle, on n'avait aucun scrupule à tenir « Jésus pour le vrai fils de Joseph, pour en faire

[1] Luc III, 23.

[2] *Encyclopédie des Sciences religieuses*, article sur les généalogies de J.-Ch., V, p. 466.

« l'héritier légitime de David. » Et il ajoute un peu plus loin : « Mais plus tard, quand les récits « de la naissance surnaturelle se furent répan- « dus, quand on vit en Jésus plus le fils de Dieu « que celui de David, non seulement ces généa- « logies n'étaient plus utiles, mais elles deve- « naient embarrassantes. On n'a pu les con- « server qu'en leur enlevant toute valeur. En les « rapportant, Luc et Matthieu se hâtent de dire « qu'entre Jésus et Joseph il n'existait aucun « lien réel. Telle est l'origine de la contradiction « latente de leurs récits. » Et voici la conclu- sion : « En réalité, naissance surnaturelle et « descendance davidique sont exclusives l'une « de l'autre. Ce sont deux conceptions, deux « manières de s'expliquer la grandeur messia- « nique de Jésus, qui correspondent à deux pé- « riodes de l'Église primitive, deux dogmes en- « fin, dont l'un a remplacé l'autre. »

Ainsi donc, telle est la thèse : Au début l'Église croyait à la naissance naturelle de Jésus-Christ, et de cette époque primitive, datent nos deux généalogies. Peu à peu, comme les chrétiens considéraient de plus en plus en Jésus le fils de Dieu, il se forma une légende qui s'accrédita dans les cercles chrétiens; naturellement les deux rédacteurs de nos Évangiles ne purent pas supprimer ces documents attestant la descendance

davidique du Sauveur, mais pour les concilier avec leurs récits de la naissance miraculeuse, ils les corrigèrent comme suit: Le rédacteur de Matthieu écrivit: *Jacob engendra Joseph, l'épouse de Marie de laquelle est né Jésus qui est appelé Christ.* Le rédacteur de Luc fit cette correction plus grossière encore: « *Jésus . . . étant, comme on le croyait, fils de Joseph* » — ὢν υἱὸς, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ (Luc III, 23).

Ce point de vue, affirme-t-on d'ailleurs, est confirmé si j'en crois l'auteur d'un opuscule tout récemment paru et intitulé: « *Geboren von der Jungfrau* », par une découverte très importante, celle d'une traduction syriaque du Nouveau Testament, remontant au IIe siècle, bien plus ancienne par conséquent que le texte du Sinaïticus. Il est vrai, que d'après l'auteur en question, la critique ne s'est pas encore définitivement prononcée sur la valeur de cette découverte, que le manuscrit lui-même est relativement assez moderne, mais on ne saurait douter, toujours d'après l'opuscule, que bien des passages ne soient antérieurs au texte critique généralement usité dans le monde théologique. Or, il se trouve que cette traduction syriaque, qui contient d'ailleurs les récits de la naissance miraculeuse, termine ainsi la liste généalogique de Matthieu: « *Jacob engendra Joseph, Joseph (à qui était*

«*fiancée la vierge Marie) engendra Jésus qui est «appelé Christ.*» Cette fois l'argument semble irréfutable. A vrai dire, cette juxtaposition si maladroite de la généalogie ainsi rapportée et de la naissance miraculeuse, embarrasse un peu notre auteur, — car enfin, lorsqu'on a prêté à un rédacteur tant soit peu d'intelligence, on est bien obligé de convenir que cette contradiction a dû lui sauter aux yeux —, mais cela ne déconcerte pas notre critique, et il suppose les trois modifications suivantes: Primitivement la généalogie de Jésus-Christ se terminait ainsi: «*Jacob engendra Joseph, Joseph engendra Jésus.*» Sous cette forme, elle ne fit naturellement jamais partie de l'Évangile de Matthieu. Puis, comme on eut besoin pour une raison ou pour une autre d'insérer dans cet évangile une généalogie du Sauveur, on commença par faire une petite modification, destinée à adoucir ce que le contraste eût présenté de trop rude. De là, naquit cette version conservée par le manuscrit syriaque: «*Jacob engendra Joseph et Joseph (à qui était fiancée la vierge Marie) engendra Jésus.* Cette modification n'étant pas suffisante, on supprima une fois le mot «Joseph» ainsi que le mot «était» et on eut alors: «Jacob engendra Joseph à qui la vierge Marie étant fiancée enfanta Jésus.» De là, à la version en usage aujourd'hui, il n'y a plus qu'un pas.

Si j'avais le temps de discuter pas à pas la manière de voir de cet auteur anonyme, j'aurais bien des questions à poser, dont la première serait relative à l'antiquité, paraît-il encore contestée, du manuscrit en question. Je ferais surtout remarquer, que c'est une marche bien étonnante des événements que l'on nous demande d'accepter. Comment! Voilà un évangile qui raconte la naissance miraculeuse de Jésus-Christ, (qui, suivant les idées de la critique et en se plaçant à son point de vue, doit dater d'une époque où l'on ne croyait plus à la descendance davidique de Jésus par Joseph), et dans lequel on éprouve le besoin d'insérer une généalogie que l'on corrige aussi grossièrement! J'aurais compris l'inverse; j'aurais compris un évangile renfermant la généalogie de Jésus-Christ, dans lequel on aurait ensuite essayé d'introduire le récit de la naissance miraculeuse, et pour l'introduction duquel on eût fait une modification anologue à celle de notre Matthieu actuel.

Et lorsque je constate de plus que, dans une traduction de ce passage — celle que nous donne M. Georges Pascal dans son article intitulé *Un nouveau manuscrit syriaque*[1] —, il est dit que Jacob fut *père* de Joseph, Joseph, à qui fut fiancée

1 *Revue de Théologie de Montauban*, 1er juillet 1895.

la vierge Marie, fut *père* de Jésus qui est appelé Christ, lorsque je constate enfin, que certains indices laisseraient supposer que l'on a peut-être affaire à une version à tendance hérétique, je me demande si pour le moment au moins, je ne puis pas négliger ce manuscrit et m'en tenir au texte critique de Tischendorf.

J'en viens donc à la thèse que je résumais tout à l'heure. Cette thèse, je la nie absolument, sauf sur un point que je réserve.

Je la nie d'abord en ce qui concerne Luc. On a voulu voir dans le ὡς ἐνομίζετο une correction. Et pourquoi? Luc ne fait que nous rapporter une opinion courante. Jésus était, nous dit-il, fils de Joseph dans l'opinion publique, mais en réalité il était fils d'Héli. Ce qui prouve que le nom de Joseph ne fait pas partie de la liste généalogique, c'est l'absence de l'article, qui ne manque dans la liste devant aucun autre nom. C'est ce que dit formellement M. Godet: « Par cette omission, ce « nom est mis en dehors de la chaîne et reçoit « une place à part[1]. » Le texte de Luc ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ τοῦ Ἡλεὶ ne peut, à notre sens, se traduire que de cette façon: « Jésus étant fils de Joseph selon l'opinion (ὡς ἐνομίζετο) en réalité d'Héli. » Comment était-il le fils d'Héli? Si réelle-

[1] M. Godet, Comm. Luc I, p. 271.

ment la généalogie de Luc prouve la descendance davidique de Jésus, mais par une autre voie que Joseph, il n'y a qu'une hypothèse possible: c'est que cette généalogie est la généalogie de Marie. Et, en effet, le Talmud appelle Marie mère de Jésus « la fille d'Héli. » Si on demande maintenant pourquoi le nom de Marie ne figure pas dans la généalogie, nous répondons avec M. Godet: « Si le nom d'une femme peut « figurer incidemment dans une généalogie « (Matth. I, 3. 5. 6.), il en peut former l'un des « membres de la filiation elle-même. » Quant à savoir si le terme de fils peut être réellement entendu dans le sens de petit-fils, « on ne saurait « en douter », dit-il plus loin, « puisque c'est par « là seulement que l'on peut s'expliquer les omis- « sions si fréquentes dans les généalogies hé- « braïques [1]. »

Mais reste Matthieu! Celui-là, pourtant, veut incontestablement nous rapporter la généalogie de Joseph. Sans doute, mais ici encore, pourquoi supposer une correction? Ne savons-nous pas à quel point de vue est placé Matthieu, à quel point de vue devaient être placés ses lecteurs palestiniens? N'avons-nous pas affaire à d'anciens Juifs, imbus encore d'esprit légal? Que

[1] M. Godet, ouv. cité., p. 272, 273.

Jésus descendît de David par sa mère, cela pouvait assurément les intéresser, mais non pas leur suffire! Pour que Jésus pût être inscrit sur les registres généalogiques *officiels*, il fallait que sa descendance paternelle fût établie, et l'on sait ce que les Juifs entendaient par descendance paternelle; ce n'était pas nécessairement une descendance réelle. En cas de mariage léviratique, par exemple, l'enfant premier-né d'un tel mariage était inscrit comme fils, non de son père selon la nature, mais de celui qui aurait dû être son père et à qui lignée avait été suscitée. Une descendance légale suffisait, mais était indispensable. C'est une telle généalogie que nous rapporte Matthieu, je veux dire une généalogie légale. Encore une fois, il n'y a là rien que de rigoureusement scientifique. A vrai dire, je ne sache pas que cette solution ait déjà été exposée, mais elle ne me paraît pas pouvoir être contestée comme éminemment vraisemblable. Au reste, à supposer que le texte primitif de la généalogie portât : « Joseph engendra Jésus », à supposer par conséquent que Matthieu ou le rédacteur de notre Matthieu canonique eût corrigé cette généalogie, pourquoi cette correction serait-elle fausse? En vertu de quelle logique serions-nous obligés de conclure de là à la non-historicité de la naissance miraculeuse? pour-

quoi la correction en question ne rectifierait-elle pas une fausse opinion des contemporains (comme nous le verrons plus loin), réduisant ainsi la valeur de la généalogie de Jésus par Joseph à une valeur légale, d'ailleurs bien suffisante pour les Juifs ?

Est-ce à dire que cette question des généalogies soit épuisée ? Loin de là, mais j'en ai dit assez pour qu'il me soit permis de conclure. Dans le système de nos adversaires, d'une apparence si séduisante, il n'y a guère que des difficultés. Ils sont obligés d'expliquer l'introduction après coup dans l'évangile, d'une généalogie de Joseph, lorsque déjà s'était formée la tradition, ou comme ils le disent, la légende de la naissance miraculeuse. S'ils ne se placent pas au point de vue anonyme de « *Geboren von der Jungfrau* », ils sont obligés d'expliquer l'état actuel de nos textes canoniques par des corrections hypothétiques, peut-être déloyales, assurément inintelligentes. Ils sont obligés (si les deux généalogies sont regardées comme généalogies de Joseph), de choisir entre les deux, et de déclarer l'une des deux inauthentique, à moins qu'ils ne nient l'authenticité de toutes les deux ensemble. S'ils veulent conserver l'authenticité des deux, ils sont obligés de recourir à l'hypothèse du P. Didon, d'après

laquelle Joseph aurait eu deux généalogies, l'une naturelle, celle de Jacob, l'autre légale, celle d'Héli, ce qui suppose un mariage lévi-ratique entre Jacob et sa belle-sœur, femme d'Héli, ce qui nécessite de nouveau les soi-disant corrections de Matthieu et de Luc [1].

Dans notre hypothèse, au contraire, tout me semble clair. La généalogie de Matthieu est la généalogie légale de Jésus, établissant au point de vue de la loi, son droit à être regardé comme fils de David. Elle est la généalogie de Joseph, conformément au point de vue de l'évangéliste dont la narration tourne autour du père adoptif du Sauveur. Conçue dans un esprit judaïque, elle part d'Abraham, le grand ancêtre d'Israël et descend jusqu'à Jésus par la grande liste des rois.

La généalogie de Luc est la généalogie réelle de Jésus, conformément au point de vue de l'évangéliste, qui, dans sa relation des origines du Sauveur, s'est surtout préoccupé de Marie. Conçue dans un esprit universaliste, elle remonte jusqu'à Adam, père de tous les hommes.

Que si l'on voulait aller maintenant, en contestant notre manière de voir, jusqu'à nier la filialité davidique de Marie, nous nous conten-

[1] *J.-Ch. du Père Didon*, II. append. C, p. 413.

terions d'en appeler non pas à l'un quelconque des passages discutables, exégétiquement parlant, tels que Luc I, 27, nous en appellerions à ce discours de l'ange lors de l'annonciation. « *Il régnera sur la maison de Jacob éternellement*[1]... *Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père*[2]. » L'ange parlait-il oui ou non d'une naissance surnaturelle? Il est inutile de répondre. Comment donc peut-il appeler David, père de Jésus, si Marie n'est pas fille de David? Même en admettant l'inauthenticité des Évangiles de l'enfance, on est bien obligé de reconnaître que jamais une telle parole n'eût pu être mise dans la bouche de l'ange, sans une tradition ferme de la descendance davidique de Marie.

Voici maintenant le point que je concède. J'accorde avec l'Évangile, que la tradition de la naissance surnaturelle, qui selon moi, comme je l'expliquerai dans quelques instants, fait partie de la tradition chrétienne primitive, était inconnue du grand public et fut généralement inconnue durant la vie terrestre de Jésus. Les textes de l'Évangile sont formels. On appelle Jésus dans le peuple, *le fils de Joseph*[3]. Philippe, lorsqu'il rencontre Nathanaël, lui dit: « *Nous*

[1] Luc I, 33. — [2] 32. — [3] IV, 22.

avons trouvé celui de qui Moïse a écrit dans la loi et dont les prophètes ont parlé, Jésus, fils de Joseph[1]. » Cette manière de parler était même devenue tellement familière, que l'on disait couramment les « *parents de Jésus*[2] », « *son père et sa mère*[3] », expressions qui ont passé jusque dans la tradition chrétienne. C'est tout ce que je concède. Au reste, nous aurons à revenir sur ce point.

Une seconde objection formulée exégétiquement contre le fait de la naissance miraculeuse, est celle-ci : Comment, si Jésus est né d'une façon surnaturelle, sa famille n'a-t-elle pas cru en lui ? Est-il admissible que Marie n'ait rien dit à ses enfants des choses merveilleuses qu'elle avait éprouvées ? Et si elle a parlé, comment les frères de Jésus l'ont-il rejeté, comment sa mère elle-même, l'a-t-elle parfois si peu compris ? — Comme parmi les adversaires de la naissance surnaturelle, il n'en est aucun qui n'ait beaucoup insisté sur cet argument, je suis obligé de laisser la parole à un ou deux d'entre eux.

Voici d'abord l'opinion de M. Lobstein exprimée dans sa brochure sur « *Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ* ». Après avoir

[1] Jean I, 46. — [2] Luc II. 41. — [3] II, 43.

rappelé les deux scènes bien connues dans lesquelles les frères de Jésus disent de lui qu'il est fou[1] et où, Jésus avisé que sa mère et ses frères le demandent, répond en promenant un regard sur ceux qui l'écoutent : « *Voici ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère*[2] » il ajoute : « Qu'on atténue ou qu'on restreigne « autant qu'on voudra la parole de Jésus, qu'on « se refuse à croire qu'il a rompu avec sa famille « ou qu'il a voulu jeter un blâme sur l'incrédu- « lité de ses parents, toujours restera-t-il que la « solennelle déclaration de Jésus, subordonnant « les liens de la famille à des liens d'une nature « supérieure et plus durable, a été provoquée « par les craintes de Marie et des frères de « Jésus, craintes absolument inconcevables, s'il « est vrai que Marie conservait pieusement « comme une tradition de famille, l'impérissable « souvenir des scènes de l'annonciation et de la « nativité[3]. »

Et voici comment s'exprime M. Sabatier : Après avoir rappelé ce texte : « *Un prophète n'est méprisé d'ordinaire que dans sa patrie,*

[1] Marc III, 20-21. — [2] III, 31-35.

[3] M. Lobstein, *Le Dogme de la Naissance miraculeuse*, p. 18.

parmi ses parents et dans sa famille[1] », il ajoute : « Notons ces deux derniers mots : Jésus a été « méprisé non seulement dans sa ville natale, « mais parmi ses proches et dans sa propre fa- « mille ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. « Le IVe évangile confirme ce fait : « *Ses frères*, « nous dit-il, *ne croyaient pas en lui*[2]. » Marie et « Joseph n'avaient donc rien dit des merveilles « de la naissance de leur enfant premier-né ? « Jésus et ses frères n'en savaient rien ? Mais « comment expliquer encore l'expression géné- « rale de Jésus ? Après ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ qui « peuvent s'appliquer à ses frères ou à ses « proches, pourquoi ajoute-t-il « dans sa mai- « son », « dans sa famille », sans faire aucune « exception ? De quel droit excepterions-nous la « mère, puisque Jésus ne l'excepte pas dans « cette mélancolique constatation de son isole- « ment et du mépris qui pèse sur lui ? » Et après avoir rappelé les faits sur lesquels M. Lobstein a déjà attiré notre attention, il conclut que la mère de Jésus... « ne savait rien, pas plus que « Jésus ni ses autres enfants, des récits mer- « veilleux tissés plus tard autour de son ber- « ceau[3]. »

[1] Marc VI, 4. — [2] Jean VII, 5. — [3] M. Sabatier, op. cité.

Nous contestons d'abord deux faits. Voici le premier : l'incrédulité de Marie. Nous ne la voyons affirmée nulle part. Comme l'a dit M. Godet : « Jean VII, 5 prouve plutôt le « contraire et dans le cas rapporté par Marc III, « 31—35, prévoyant un conflit pénible, elle avait « fort bien pu accompagner son fils dans le but « de l'adoucir [1]. » Marie, sans doute, ne comprenait pas tout. Elle aussi était juive, et avait conservé dans ses espérances messianiques et dans sa foi, une forme juive. Elle s'était représenté une toute autre carrière que celle dans laquelle entrait son fils. Malgré la prophétie de Siméon, elle avait moins cru à une lutte constante qu'à un triomphe glorieux. Elle n'avait pas pensé à un Messie si essentiellement spirituel. Comment ne serait-elle pas troublée ? Mais du trouble à l'incrédulité, il y a loin et nous ne voyons pas dans l'évangile la moindre trace de cette incrédulité. « Pourquoi excepter Marie de la triste constatation de Jésus ?» dit M. Sabatier [2]. Et nous pourrions dire : Pourquoi l'y comprendre ?

Au reste (et c'est le second fait que nous contestons) nous ne saurions voir un blâme dans cette déclaration du Sauveur : *Voici ma mère et*

[1] M. Godet, ouv. cité, p. 523.

[2] M. Sabatier, op. cité.

mes frères: quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère.» Vouloir expliquer l'anecdote où cette parole est contenue par cette autre qui nous rapporte que ses frères le traitaient de fou, est arbitraire. Il est possible que la disposition de ses frères fût hostile dans les deux cas, mais Jésus ne les blâme pas eux, c'est à la foule qu'il s'adresse; il lui explique qu'en effet, en ce qui concerne sa mission, il n'a pas à considérer les liens de la chair et du sang: «*Qui est ma mère et qui sont mes frères,*» mais les liens spirituels de l'obéissance à Dieu. Il n'y a là aucune trace de rupture entre Jésus et sa famille. Au reste, nous nous refusons, au nom de la sainteté de Jésus, à croire à cette rupture. Encore un mot à laisser à la critique: Jésus ne rompt avec personne, il veut sauver tout le monde, parce qu'il aime tout le monde.

L'incrédulité des frères de Jésus est aussi certaine que l'incrédulité de Marie est douteuse, pour ne pas dire controuvée. Mais ne peut-elle pas s'expliquer? Je reproduirai ici de nouveau une réflexion de M. Godet: «Elle s'explique, dit-«il, d'un côté par la jalousie qu'ils éprouvaient «pour ce frère qui leur était si supérieur, et de «l'autre, par le fait que Marie ne les avait point «encore initiés à des détails aussi intimes.» Car

en vérité nous ne voyons aucune nécessité à ce que Marie ait parlé. Une mère a-t-elle donc l'habitude de raconter à ses enfants ce qu'elle a éprouvé au moment de leur naissance? Et quand il s'agit de ce miracle unique, la naissance miraculeuse, convenait-il de le divulguer devant des fils qui peut-être n'auraient pas cru, qui peut-être auraient douté de la vertu de leur mère, qui, vraisemblablement déjà hostiles à Jésus (Jésus avait déjà dû les étonner bien avant son ministère public), auraient peut-être raillé le plus saint des mystères? Et quand Marie aurait parlé, pourquoi donc auraient-ils cru en Jésus? La naissance surnaturelle, d'après les idées juives, n'était nullement un attribut nécessaire du Messie. Elle ne pouvait rien prouver à un Juif relativement à la messianité d'un être quelconque. Or, les frères de Jésus sont juifs, ils partagent les idées plus ou moins charnelles de leur temps; Jésus les scandalise comme tant de ses contemporains, et c'est pourquoi ils ne croient pas.

Je conclurai donc encore ici: l'argument favori de la critique moderne est impuissant à nous ébranler dans notre foi, et quand même les frères de Jésus n'auraient pas cru en lui, nous ne saurions voir dans cette incrédulité un motif suffisant de douter à notre tour de cet article

du Symbole : « Conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge Marie. »

3° Je concédais tout à l'heure que les contemporains de Jésus le croyaient fils de Joseph, et que sa naissance surnaturelle a été généralement ignorée durant sa vie terrestre. Mais j'ai eu soin de distinguer entre cette opinion ou cette ignorance et la tradition chrétienne primitive. Cela est bien naturel. Il n'y a pas eu, il n'a pas pu y avoir de tradition sur Jésus durant sa vie. En tout cas, on est d'accord pour n'appeler tradition chrétienne que l'ensemble des récits ou des légendes qui ont été composés ou qui se sont formées après la mort du Sauveur. Il est donc parfaitement concevable que la naissance de Jésus (je veux dire sa naissance miraculeuse), ait été généralement ignorée de son vivant et ait cependant fait partie de la tradition chrétienne primitive. La seule chose à expliquer dans ce cas, c'est le silence de Jésus (et nous reviendrons là-dessus plus loin) ; mais ce silence mis à part, il n'y a rien d'insoutenable ou d'impossible dans ce que je viens d'émettre.

Or ici, nous avons à subir un nouvel assaut de l'exégèse moderne et qui n'est pas le moins redoutable. On nous dit : « Expliquez-nous comment, à part les deux premiers chapitres de Matthieu et les deux premiers chapitres de Luc,

aucun passage du Nouveau Testament ne fait allusion à la naissance miraculeuse. » Que vous lisiez M. Lobstein, ou M. Sabatier, ou Harnack, ou l'auteur de « *Geboren von der Jungfrau* », ou d'une façon générale tous les théologiens de l'école de Ritschl, à commencer par Ritschl lui-même, l'argument est toujours le même. On invoque avant tout le silence de Jésus, et on nous dit qu'il est bien étrange que le Sauveur n'ait rien dit de ce que les orthodoxes considèrent comme un élément intégrant de la foi, et de ce qui était un mystère sacré se rapportant à sa personne, puis on continue : Silence chez Marc, silence chez Jean, silence dans la source commune de Matthieu et de Luc, silence dans les épîtres de Pierre, silence enfin et même contradiction dans les épîtres de Paul.

On comprendra que nous ne passions pas cet argument sous silence. Nous allons toutefois, afin de ne pas user de répétitions inutiles et dans l'impossibilité où nous sommes de tout aborder dans un rapport, déblayer notre terrain. Nous demandons la permission de ne pas parler des épîtres de Pierre, ce qui nous entraînerait trop loin. Quant au silence de Jésus et au silence de Jean, nous nous proposons d'y revenir dans la partie dogmatique, — la raison de cette transposition s'expliquera d'elle-même. — Nous

ferons seulement remarquer que dans la tractation de cette partie du sujet, ce qui s'appliquera à l'une des objections, s'appliquera presque toujours à l'autre. Nous ferons également remarquer qu'à supposer que le silence du IVe Évangile fût prouvé, cela n'aurait rien de tellement étrange, puisque Jean ne commence son récit qu'après le baptême et la tentation de Jésus. Pour Jean, l'histoire de Jésus ne se sépare pas de sa propre histoire spirituelle, il raconte uniquement ce qu'il a vu, entendu, touché, etc. [1].

Enfin, quant à Paul, — nous réservant de traiter également dans la partie dogmatique la question de son prétendu silence, — nous examinerons les textes que l'on oppose à la naissance miraculeuse comme en étant la négation implicite.

Ainsi donc deux points:

1° Comment expliquer le silence de Marc?

2° Est-il vrai que, non content de l'ignorer, Saint Paul ait contredit le dogme de la naissance surnaturelle?

Quant au premier point, M. Sabatier et généralement tous les théologiens que j'ai déjà cités l'expliquent ainsi: «L'Évangile de Marc omet «l'évangile de l'enfance, parce qu'il reproduit «fidèlement la première prédication apostolique

[1] 1 Jean. I, 1-2.

« et a été rédigé avant la formation de cette « poésie chrétienne [1]. »

Et dans le travail auquel j'ai fait allusion au début de ce rapport, M. Sabatier voit une confirmation de ce point de vue dans le début de l'Évangile de Marc — ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου —. Il soutient en substance la thèse suivante, qui revient d'ailleurs dans plusieurs de ses travaux: Au début de la prédication évangélique, la tradition chrétienne primitive partait du baptême de Jean et allait jusqu'à la résurrection de Jésus. On n'a qu'à consulter les discours de Pierre et de Paul dans les Actes, la scène du choix d'un apôtre à la place de Judas, pour s'en convaincre. « *Vous savez ce qui est arrivé dans toute la Judée, après avoir commencé en Galilée, à la suite du baptême que Jean a prêché; vous savez comment Dieu a oint du Saint-Esprit et de puissance Jésus de Nazareth . . .* [2] » — « *Il faut donc que parmi ceux qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a été avec nous, depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé du milieu de nous, il y en ait un qui nous soit associé comme témoin de sa résurrection* [3]. »

[1] M. Sabatier, *Encyclopédie des Sciences religieuses, article sur Jésus-Christ*, VII, p. 363.

[2] Actes X, 37-38. — [3] Actes I, 21-22.

Au reste, étant donné la priorité admise de Marc, il n'y a là rien que de naturel. Je cite textuellement M. Sabatier: «En ce qui regarde «les récits de l'évangile de l'enfance, chacun «peut s'en convaincre (de cette priorité) en réfléchissant à l'étrange attitude que Marc aurait «prise à l'égard de Matthieu et de Luc s'il était «venu après eux et avait composé son récit «d'après le leur. C'est une règle générale en fait «de récits populaires traditionnels lorsqu'ils sont «dépendants les uns des autres, que le moins «riche est toujours le plus ancien, et il serait «impossible d'imaginer un auteur du commencement du second siècle, qui, lisant les merveilleux «récits de l'enfance du Sauveur, non seulement «les omettrait totalement, mais encore écrirait, «à l'encontre de ses devanciers, que l'évangile «de Jésus-Christ ne commence qu'au baptême «de Jean[1].»

Laissons de côté, si vous le voulez bien, cette question de la priorité incontestée de Marc, de même que cette hypothèse constante de la critique, qui veut à tout prix que nos évangiles se soient copiés les uns les autres; ne nous engageons pas dans le problème synoptique. Rendons ensuite hommage à l'ordonnance harmo-

[1] M. Sabatier, op. cité.

nieuse du système de M. Sabatier, et enfin reconnaissons qu'en effet la prédication chrétienne primitive commençait au baptême de Jean. Et après ? Le mot prédication est-il synonyme de tradition ? De ce que les apôtres dans leurs *premières* prédications n'ont jamais parlé en public de la naissance miraculeuse, résulte-t-il : 1° qu'ils n'en ont jamais parlé dans leurs prédications subséquentes ? 2° qu'ils n'en ont jamais parlé entre eux et entre disciples convertis du Sauveur ? 3° qu'ils ont ignoré ce fait ? Est-ce logique ? — Mais c'est étrange ! — Pas du tout, c'est naturel. Lorsque nous nous adressons aujourd'hui à des incrédules, à des indifférents, est-ce que nous commençons par la naissance miraculeuse ? Est-ce que nous ne parlons pas avant tout du péché, de la repentance, de Jésus-Christ, de sa mort, de sa résurrection ? Nous aussi, nous laissons en dehors du premier message la naissance surnaturelle et l'ascension ; nous commençons par le baptême de Jean, et nous finissons par la résurrection ; car avant tout, il faut aller au plus pressé ; avant tout, il faut dire que le péché nous perd et que la mort de Jésus-Christ nous sauve. Ainsi, les apôtres nous ont donné une excellente méthode d'évangélisation, et de même que pour pratiquer cette méthode nous n'en croyons pas moins à la nais-

sance surnaturelle et nous n'en parlons pas moins pour nous édifier, de même je ne vois pas la nécessité de supposer chez les apôtres une ignorance ou un manque de foi relativement à cette naissance. Et voilà que le silence de Marc devient tout naturel, car il rapporte non pas la tradition chrétienne primitive, mais le *message* chrétien primitif. Εὐαγγελίον signifie message, prédication. Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Oui, ainsi a commencé la prédication chrétienne. Jean a prêché la repentance, puis est venu Jésus. Matthieu et Luc racontent la vie de Jésus; Marc également, mais à son point de vue : il veut montrer en Jésus-Christ le *messager* du salut. Ainsi son livre seul s'appelle εὐαγγελίον, et ce n'est que par une déviation du mot original, que le terme a été appliqué à nos quatre écrits canoniques sur la vie du Sauveur. Et voilà pourquoi Marc ne dit rien de la naissance surnaturelle.

Au reste, si l'on veut une concession, nous la faisons de bonne grâce. Nous donnons volontiers un sens très large aux mots : « tradition chrétienne primitive ». Il se peut, en effet, que Marie, qui seule a pu parler, n'ait pas tout dévoilé de suite aux intimes du Seigneur, qu'ils n'aient appris tous les événements mystérieux d'autrefois que peu à peu, ou que quelques dis-

ciples seulement aient de suite été mis au courant. Tout cela est possible, mais que « la génération chrétienne primitive » n'ait rien su de la naissance surnaturelle, c'est faux, et dans la partie dogmatique nous osons dire que nous le montrerons.

Passons à Saint Paul. Nous n'avons pour le moment qu'un texte à examiner: celui par lequel on prétend que Paul a, sinon combattu, du moins démenti la naissance surnaturelle. C'est ce texte : « *Concernant son Fils (né de la postérité de David, selon la chair, et déclaré Fils de Dieu, d'une manière puissante, selon l'Esprit de sainteté, par la résurrection d'entre les morts)*[1]. » De tous les textes de l'épître aux Romains qui développent une idée christologique, celui-ci est sans contredit l'un des plus difficiles, sinon le plus ardu à interpréter, et il ne saurait entrer dans ma pensée d'en chercher ici le sens général par une discussion détaillée de chacun des mots. Deux points me paraissent cependant acquis. Le premier est que l'apôtre *n'a pas* voulu établir une antithèse entre la condition humaine de Christ et sa filialité divine. Le texte grec ne porte, en effet, aucune trace d'opposition entre les deux membres de la phrase « *né*

[1] Rom. I, 3-4.

de la postérité de David, selon la chair » et « *déclaré Fils de Dieu, d'une manière puissante selon l'Esprit de sainteté* ». M. Sabatier parle d'un parallélisme [1], et il a parfaitement raison, et la conséquence en est que ces deux membres de phrase sont tous les deux destinés à glorifier Jésus. Il est glorifié aux yeux d'Israël, car il est le Messie promis à David, et il est glorifié aux yeux des païens eux-mêmes, car il est ressuscité, et par sa résurrection il a été « établi » ou « démontré, déclaré » (je ne discute pas ici le sens du mot ὁρισθέντος) Fils de Dieu. Qu'on le considère selon la chair ou selon l'Esprit de sainteté, il est « *Jésus-Christ, notre Seigneur* [2] ». Il s'agit donc, en se plaçant au point de vue de la naissance surnaturelle, de savoir si cette gloire d'être le descendant de David impliquait nécessairement aux yeux des Juifs (en admettant d'ailleurs que l'Église de Rome fût judéo-chrétienne, ce qui n'est rien moins que prouvé), une naissance naturelle, une descendance davidique paternelle. Or, j'ai déjà eu l'occasion de m'expliquer sur ce point; pour les Juifs, une généalogie légale suffisait. Si David, par exemple, n'avait pas eu d'enfants, et qu'après sa mort un

[1] M. Sabatier, op. cité.

[2] Rom. I, 5.

frère lui eût suscité lignée, le fils aîné de ce frère aurait été officiellement considéré comme fils de David. Je sais bien ce qu'on objectera : Jésus n'a pas été le fils du frère de Joseph, il n'a pas eu de père humain. C'est vrai ; il n'en demeure pas moins que la descendance *paternelle directe* n'était pas légalement obligatoire pour être considérée comme constituant un droit à l'héritage. Or, si dans le cas présent, Jésus est fils de David par sa mère, si sa mère épouse un descendant de David (donc un de ses parents éloignés ou rapprochés, mais un de ses parents), ne peut-on pas, sans rien stipuler d'anti-historique, admettre que Jésus ait pu être adopté par Joseph et considéré légalement comme son fils ? On le peut d'autant plus que Jésus était πρωτότοκος et que c'était au πρωτότοκος que pouvait s'appliquer une descendance légale.

Mais on insiste ! Il est écrit ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ. « C'était, dit M. Sabatier, une expression prophé-« tique consacrée pour signifier la descendance « réelle de David. Ainsi Jérémie dit, XXIII, 5 : « *Je susciterai à David un germe juste et il régnera* « *en roi,* et au Psaume CXXXII, 11, nous lisons : « *l'Éternel a juré à David : je mettrai sur ton trône* « *un fruit de tes entrailles ;* ce qui se trouve traduit, « d'après la version grecque dans Actes II, 30,

« ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ, du fruit de ses reins [1]. »

Eh bien! si Marie, comme nous l'avons établi, était de descendance davidique, n'était-elle pas ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ, de la semence de David? Puisque la critique moderne tient au littéralisme scripturaire, nous en sommes ravis, et nous lui disons que littéralement Fils de David ne peut signifier que ceci: il faut que *David* ait concouru à la naissance du Messie, David et non un descendant. Or, David a concouru à cette naissance, puisque Marie, mère de Jésus, est la descendante de David.

Nous n'irons pas maintenant jusqu'à soutenir avec certains théologiens que le texte Rom. I, 3, implique une affirmation de la naissance miraculeuse, mais il n'en implique pas non plus une négation. Dans son article de l'*Encyclopédie des Sciences religieuses sur Jésus-Christ,* VII, p. 363, M. Sabatier écrit: « Aussi ne rencontrez-vous « aucune trace de cet évangile de l'enfance chez « Paul, qui l'ignore et le dément. » Dans son Ouvrage sur l'apôtre Paul, il écrivait en 1881: « Il n'est point ici (Rom. I, 3) question de la con- « ception miraculeuse de Jésus dans le sein de la « Vierge Marie par une vertu spéciale du Saint-

[1] M. Sabatier, op. cité.

« Esprit. Paul ne combat ni ne confirme les récits « de Luc et de Matthieu, il les ignore absolu- « ment [1]. » Le mot d'ignorance étant réservé, nous préférons 1881 à 1879. Voilà la vérité : Paul ne combat, ni ne confirme. Pas d'affirmation, soit, mais pas de négation. Pour le moment, c'est tout ce que je voulais démontrer [2].

Il ne me reste plus, Messieurs, après avoir passé en revue toutes les objections ci-dessus, dont l'énumération est, je crois, assez complète, et avant d'aborder le point de vue dogmatique, qu'à demander à la critique de nous expliquer la formation de ce qu'elle appelle la légende de la naissance surnaturelle. Nous avons bien des fois rencontré sur notre route cette affirmation : il s'est formé une légende, mais

Comment cette légende s'est-elle formée ?

Voilà ce qu'il importe d'examiner. Il suffira ici de quelques réflexions. Je ne m'arrêterai naturellement pas à la théorie qui met à la base de cette légende le fait d'une naissance illégitime. Comme l'a fort bien dit M. Réville : « Si sa nais- « sance avait été illégitime, ses ennemis person

[1] M. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 309.

[2] Il va sans dire que tout ce développement s'appliquerait également à l'expression ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ (2 Tim. II, 8.)

« nels en Galilée, à Nazareth surtout, où il était « moins admiré, moins aimé qu'ailleurs, n'auraient « pas manqué de le lui reprocher, et nous en ver- « rions bien quelque trace chez ces historiens « eux-mêmes [1]. »

1° On a d'abord voulu voir dans la naissance surnaturelle, une tradition imaginée pour faire droit à l'accomplissement de cette prophétie : « *Voici la jeune femme deviendra enceinte, elle enfantera un fils et elle lui donnera le nom d'Emmanuel* [2]. » Cette opinion me paraît refutée par cette simple considération qu'une étude attentive du texte d'Ésaïe, loin d'expliquer la formation d'une légende comme celle de la naissance miraculeuse, pose au contraire un problème relativement à cette naissance. Voici ce que je veux dire : Lorsqu'on étudie le texte prophétique de l'Ancien Testament, on ne se demande pas, s'il a pu être le point de départ d'une légende telle que celle de la naissance miraculeuse, mais on se demande comment, si la naissance miraculeuse a eu lieu, Matthieu a pu voir dans ce fait historique un accomplissement d'Ésaïe VII, 14. C'est là, la difficulté. Au reste, il

[1] M. Réville, *Hist. du dogme de la Divinité de J.-Ch.*, p. 25.

[2] És. VII, 14.

serait bien étrange que dans ce cas, Luc n'eût fait aucune allusion à cette prophétie.

2° On a essayé également d'expliquer l'apparition de la légende en question par le désir de glorifier la personne du Sauveur. Un homme qui avait reçu le baptême du Saint-Esprit au Jourdain ne pouvait pas ne pas avoir donné auparavant plus d'une preuve de son génie religieux. « Il « demeura constant », écrit M. Albert Réville, « que Jésus avait été rempli du Saint-Esprit dès « son adolescence, dès son enfance, dès le sein « de sa mère. La langue religieuse des Juifs « aimait cette dernière expression, quand elle « voulait dire qu'une qualité bonne ou mauvaise « remonte aussi loin que possible dans le passé « d'une personne, est née pour ainsi dire avec « elle. » — « En second lieu (c'est toujours M. Ré- « ville qui parle), le peuple hébreu, comme beau- « coup d'autres, incline à croire que ses grands « héros ne sont pas venus sur la terre comme « tout le monde. La naissance d'Isaac, de Samson, « de Samuel a quelque chose de miraculeux... « Mais pouvait-on en rester là? N'attribuer au « Christ qu'une prérogative partagée par d'autres? « Non. Supérieur à tous ceux qui avaient *reçu* le « Saint-Esprit dès leur plus bas âge, il devait « avoir été *conçu* du Saint-Esprit, et cette formule, « qui exprimait si énergiquement le caractère

« absolu de son inspiration divine, dut prompte-« ment s'incorporer dans un récit qui la matéria-« lisait en quelque sorte, par l'exclusion du père « humain. »

C'est, à peu de chose près, avec un appareil moins scientifique, la théorie mythique de Strauss, qui voit surtout dans cette légende, une légende analogue à tant de récits de la mythologie gréco-romaine, et qui d'ailleurs croit à sa formation en terre païenne.

Sans entrer ici dans une discussion approfondie de la *théorie du mythe*, et en laissant de côté pour le moment l'idée de M. Réville, d'après laquelle le désir de glorifier Jésus aurait peu à peu éveillé l'idée d'une naissance miraculeuse, je ferai simplement remarquer que l'idée de la naissance (en partie miraculeuse) d'Isaac, de Samson, de Samuel, ne présente pas la moindre analogie avec l'idée de la naissance surnaturelle telle qu'elle est racontée par nos évangiles, et que celle-ci n'a, par conséquent, pas pu procéder de celle-là. Que l'on puisse à la rigueur expliquer par un tel rapprochement la formation d'une légende telle que celle de la naissance de Jean-Baptiste (je parle au point de vue de M. Réville), soit. Mais on ne saurait aller plus loin. Comme l'a excellemment dit M. Reuss : « Une maternité « tardive peut être un cas très rare, mais elle ne

« prouvera jamais la possibilité d'un fait spéci-« fiquement différent[1]. »

Je ferai remarquer aussi, qu'il n'y a aucune analogie entre cette idée « être plein du Saint-Esprit dès le sein de sa mère » et avoir été « formé directement, conçu par le Saint-Esprit ». Au reste, si cette expression « dès le sein de sa mère » était, en effet, une expression affectionnée des Juifs, nous ne constatons jamais, ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament (sauf en ce qui concerne Jean-Baptiste), qu'elle ait été jointe à cette autre: « être rempli du Saint-Esprit ». On ne peut donc pas s'appuyer sur un récit que l'on déclare inauthentique, comme celui de la naissance de Jean-Baptiste, pour induire de là une affirmation historique des plus contestables.

3° On a enfin essayé de donner de la formation de la légende de la naissance miraculeuse, une explication théologique, que nous trouvons généralement adoptée par les adeptes de l'école ritschlienne et à laquelle M. Lobstein a donné une expression à peu près définitive. Après avoir développé cette idée que le titre de Fils de Dieu était primitivement l'un des titres honorifiques du Messie, et avoir induit de là que la première génération chrétienne a eu de la filialité

[1] Bible de Reuss, *Hist. Ev.*, p. 126.

divine de Jésus une conception essentiellement *théocratique;* après avoir développé en second lieu cette autre idée que la réflexion chrétienne, s'emparant avec Saint Paul et avec Saint Jean, de ce titre de Fils de Dieu et essayant de le comprendre, formula peu à peu une idée philosophique, (Saint Paul l'idée de la préexistence, Saint Jean l'idée de l'incarnation du Verbe) et aboutit ainsi à une conception essentiellement *métaphysique* de la filialité divine de Jésus, M. Lobstein ajoute: « Entre le point de vue pri-« mitif du messianisme populaire et le terme « atteint par la pensée spéculative dans le pro-« logue du quatrième évangile, se place la tra-« dition qui s'est fixée dans le double récit du « protévangile. Matthieu et Luc nous révèlent « une troisième forme sous laquelle la filialité « divine du Christ se traduisit au sein de la « deuxième génération chrétienne, forme plus « réfléchie et plus théologique que l'affirmation « messianique, forme plus concrète et plus réaliste « que la solution métaphysique: l'explication « indiquée dans les évangiles de la nativité est « l'explication *physique* de la filialité divine de « Jésus [1]. » Et un peu plus loin: « Comme la thèse « spéculative de la préexistence du Christ, le récit

[1] M. Lobstein, op. cité, p. 29.

« évangélique de la naissance surnaturelle de « Jésus est une forme explicative, un essai de « solution du problème christologique : si la thèse « de la préexistence est le corollaire théologique « d'un axiome religieux, l'histoire de la naissance « miraculeuse est moins l'œuvre d'une réflexion « dogmatique, que le fruit de l'imagination popu- « laire [1]. »

Il faut reconnaître que nous avons affaire ici à un point de vue non seulement plus rationnel, mais encore plus historique que le point de vue de Réville par exemple, ou de Strauss. Que les Juifs aient d'abord pris le mot de Fils de Dieu dans un sens exclusivement messianique et que la première conception de la filialité divine de Jésus ait été une conception *théocratique,* c'est à la vérité, ce qui ne me paraît pas absolument exact; mais que l'explication physique de cette filialité (je veux dire la tradition de la naissance miraculeuse), soit antérieure à l'explication métaphysique (je veux dire à la doctrine paulinienne ou johannique), c'est ce que nous accordons sans peine. Seulement je ne vois pas ce que devient alors la thèse d'une tradition chrétienne primitive, excluant la naissance miraculeuse.

[1] M. Lobstein, op. cité, p. 21-26.

De même ces mots « explication physique », « explication métaphysique », ne me semblent pas mal choisis du tout; au contraire. Oui, il y a une explication physique et il y a une explication métaphysique de la filialité divine de Jésus. Si Jésus est le Fils de Dieu, c'est parce qu'il est né d'une façon miraculeuse, πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Luc I, 35. (Remarquez le « *c'est pourquoi aussi)*, » et c'est parce qu'il préexistait auprès du Père comme la Parole, comme l'image empreinte de sa personne. Reste à savoir seulement, si ces deux points de vue s'excluent, ou au contraire, ne s'impliquent pas l'un l'autre. Et c'est ce que nous verrons dans la partie dogmatique. Mais ce que nous contestons absolument, c'est que, en ce qui concerne la naissance miraculeuse, cette tradition puisse être le produit de l'imagination populaire.

Car de deux choses l'une : Ou cette tradition est née sur une terre pagano-chrétienne, elle est une forme épurée de certains mythes païens, et alors il faut expliquer non seulement les différences de forme qu'il serait aisé de constater entre ce qu'on appelle le mythe chrétien et les mythes païens, mais surtout il faut expliquer comment ce mythe a revêtu une forme essentiellement

judaïque. (Je parle de la *forme* (les cantiques, les tours de phrase), et non du *fond*.) — Ou bien, comme l'indique la forme et comme le dit d'ailleurs M. Lobstein, « il n'est pas nécessaire de « recourir à l'hypothèse d'influences païennes « et de facteurs helléniques orientaux [1] », et alors il faut expliquer comment a pu naître sur terre *juive*, la tradition d'une naissance miraculeuse, comme celle que nous rapportent nos Évangiles. Car les Juifs n'ont *jamais* eu l'idée d'une naissance sans le concours du facteur paternel. L'invocation des naissances d'Isaac ou de Samuel ne prouve absolument rien. Entre une naissance tardive et la naissance d'une vierge, il n'y a pas une question de plus ou de moins, il y a une différence de nature. Les Juifs avaient du mariage une idée trop haute, pour qu'ils pussent croire leur Messie souillé par le fait de naître d'un père et d'une mère; la virginité n'était pas en elle-même une vertu, mais la pureté, la bonne conduite. Une jeune fille qui se mariait n'en était que plus honorée. C'est là-contre que se heurtera toujours toute théorie (Réville, Strauss, etc.) quelle qu'elle soit, qui voudra faire de la tradition de la naissance miraculeuse, une légende produite par l'imagina-

[1] M. Lobstein, op. cité, p. 31.

tion populaire. — Que si, enfin, l'on voulait soutenir que l'imagination populaire a inventé cette légende pour satisfaire à l'opinion de la sainteté absolue de Jésus, nous répondons que c'est là de la théologie, et même de la théologie assez développée, supposant une notion précise de l'hérédité du péché, et quant à nous, nous ne saurions attribuer ce travail théologique à l'imagination populaire. Au reste, il n'y a qu'à relire les récits de Matthieu I et II, et de Luc I et II, pour se convaincre qu'il n'y a pas là trace de théologie, du moins de théologie consciente et systématique, et aussi bien aucun théologien ne soutient-il plus, à ma connaissance, cette manière de voir. Il faudrait d'ailleurs, expliquer dans ce cas, comment nulle part le fait raconté par Matthieu et Luc n'est exploité dans l'Écriture dans un intérêt didactique.

Messieurs, je conclus cette partie de mon travail. Historiquement parlant, au point de vue d'une critique et d'une exégèse rigoureuses, on ne saurait infirmer ni l'historicité ni l'authenticité des évangiles de l'enfance, — on ne saurait démontrer qu'il y ait incompatibilité entre ces évangiles et le reste de l'enseignement biblique, — on ne saurait enfin expliquer la formation d'une *légende* telle que celle de la naissance miraculeuse, en l'attribuant à l'imagination popu-

laire, sans méconnaître le tour judaïque de ces évangiles et sans froisser le sens historique.

Si maintenant nous parvenons à démontrer la nécessité qu'il y a pour la dogmatique chrétienne de maintenir la vérité de la naissance surnaturelle, et le dommage que sa négation causerait à la vie spirituelle de l'individu et de l'Église, je pense que nous n'aurons plus le moindre scrupule (si toutefois nous en avons) à dire tous les dimanches du haut de la chaire de vérité : « Il a été conçu du Saint-Esprit et est né de la Vierge Marie. »

PARTIE DOGMATIQUE ET RELIGIEUSE

L'on a souvent dit, avec juste raison, que si les philosophes et les théologiens prenaient soin de définir les mots qu'ils emploient, bien des malentendus auraient été évités. Comme il importe qu'il n'y ait pas ici de malentendu, une définition ne sera donc pas inutile. J'emploierai dans le cours de cet exposé dogmatique, tour à tour les expressions de naissance *surnaturelle* et de naissance *miraculeuse*. Je ne le ferai pas au hasard. J'appellerai naissance *surnaturelle*,

une naissance à laquelle Dieu a concouru directement, mais cette expression ne spécifiera *rien* quant au *mode de l'intervention divine*. J'appellerai naissance *miraculeuse*, la naissance que nous relatent nos évangiles de Matthieu et de Luc.

Pourquoi cette distinction? D'abord, parce que, *in abstracto*, elle me semble parfaitement juste. On peut très bien concevoir que Dieu intervienne directement dans la conception d'un être humain, sans exclure pour cela le concours du facteur paternel. L'action divine est susceptible de s'exercer de bien des façons, et n'est pas en soi, nécessairement liée à telle ou telle manifestation particulière. Et puis, les théologiens que nous combattons admettent presque couramment cette manière de voir. C'était déjà l'opinion de Schleiermacher, et dans sa *Vie de Jésus*, Keim, qui nie la naissance miraculeuse, s'exprime cependant ainsi : « Au risque même », dit-il, « d'être accusé de retomber de l'histoire « dans un faux dogmatisme, nous ne pouvons « pas ne pas reconnaître que dans la personne « de Jésus est apparue, par la volonté créatrice « de Dieu qui accompagne invisiblement même « la reproduction naturelle, une organisation « humaine supérieure, qui, si elle doit porter un « nom, ne peut en recevoir un meilleur que

« celui que Paul a trouvé dès le commencement : « une création nouvelle de l'humanité [1]. »

Il va sans dire toutefois que, pour nous, qui croyons à l'historicité et à l'authenticité des évangiles de l'enfance, nous ne faisons pas cette distinction *dans la pratique;* nous ne l'établissons que dans un intérêt de discussion. Et il va également sans dire que cette distinction n'implique pas la négation d'une nécessité dogmatique de la naissance *miraculeuse.* Encore une fois, il ne s'agit ici que de définitions.

Et maintenant j'aborde la question de la valeur dogmatique de cet article du Symbole : « Conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge Marie. » Nous essaierons de déterminer l'importance du dogme de la naissance miraculeuse, successivement pour la christologie et pour la sotériologie.

Une première vérité sur laquelle nous sommes certainement tous d'accord, est celle-ci : Jésus a été saint, absolument saint. Il n'a jamais eu à se reprocher la moindre action mauvaise, jamais une parole d'impatience ou de colère, jamais une pensée impure. Il a parfaitement réalisé la loi morale. — Comment a-t-il pu le faire ? De

[1] Keim, *Leben Jesu*, I, p. 357-359. Cité par M. Godet, Comm. Saint-Luc, I, p. 215.

tout temps, la dogmatique a répondu : parce que, par sa naissance, il a été soustrait à l'hérédité du péché. C'était déjà l'opinion de Justin martyr; ce fut la thèse longuement développée de Saint Augustin, et on sait les développements que lui ont donnés Luther et Calvin. Au reste, cela est logique : si le péché se transmet des parents aux enfants, un être humain ne peut devenir saint, que si la puissance de l'hérédité a été brisée pour lui à l'égard du mal.

Le seul point qu'il faille établir dans cette manière de voir (et ce point ne l'a pas toujours été suffisamment par les théologiens que j'ai cités), c'est que la naissance surnaturelle n'explique pas la *sainteté* de Jésus, mais uniquement la *possibilité de cette sainteté*, son innocence native. La naissance surnaturelle n'est, comme l'a très bien dit M. Godet, que la condition *négative* de la sainteté de Jésus. Cette sainteté elle-même n'a été conquise que par la lutte, sous la forme du progrès et avec la participation constante de la volonté [1].

Et toutefois, quelle que soit la clarté et la logique de cette théorie, elle a été contestée, scripturairement contestée par MM. Lobstein et Sabatier. « Ce premier essai de justification

[1] M. Godet, ouv. cité, p. 215.

« dogmatique, écrit M. Lobstein, ne trouve « aucun appui dans nos textes; ni Matthieu ni « Luc ne nous autorisent à admettre une inter- « prétation pareille. Qu'on relise attentivement « les récits de nos deux évangélistes; qu'on « pèse avec soin le sens du contexte de Luc I, 35 « *(Le Saint-Esprit viendra sur toi)*, et l'on sera « bien forcé d'avouer que l'explication ortho- « doxe ne peut être soutenue qu'à l'aide de « considérations et de preuves primitivement « étrangères à nos documents évangéliques. « L'Esprit saint, dont il est question chez Mat- « thieu (I, 20) et Luc (I, 35), est la vertu divine, « le souffle vivifiant, la force créatrice, attribut « de la toute-puissance de Dieu [1]. » Et, à la vérité, je concède bien que dans notre texte le mot πνεῦμα a cette signification de force créatrice, mais il n'en demeure pas moins, contre M. Lobstein, qu'à ce mot πνεῦμα est joint le mot ἅγιον et que le produit de cette action créatrice est appelé τὸ γεννώμενον ἅγιον (v. 35). Qu'est-ce à dire, sinon que cette action du πνεῦμα créateur est caractérisée comme une action *sanctifiante* en même temps que créatrice? C'est ce que disait déjà Calvin dans son *Institution chrétienne* [2]:

[1] M. Lobstein, op. cité, p. 34-35.

[2] Calvin, *Institution Chrétienne 1559*, II, 13, 4.

Neque enim immunem ab omni labe facimus Christum quia tantum ex matre sit genitus absque viri concubitu, sed quia sanctificatus est a spiritu, ut pura esset generatio ac integra qualis fuerat ante Adam lapsum. On dit en second lieu (et c'est là une objection beaucoup plus grave) que notre théorie « part de prémisses « erronées. Elle suppose que nos évangélistes « ont connu et admis la doctrine augustinienne « du péché originel et héréditaire de la race hu- « maine; or, cette théorie, élaborée par Augustin « sous l'empire de préoccupations bien étran- « gères à l'exégèse, est complètement absente « de nos évangiles synoptiques. » On ajoute même : « L'apôtre Paul lui-même ne l'a pas pro- « fessée dans le sens que le célèbre père de « l'Église y a attaché [1]. »

On comprendra que nous ne passions pas légèrement devant cette affirmation. Nous le pouvons d'autant moins que M. Sabatier a longuement développé cette manière de voir dans son opuscule bien connu, intitulé: l'*Origine du péché dans le système théologique de Paul.*

D'après l'éminent professeur de Paris, il faut distinguer dans les épîtres de Paul, deux séries de textes « qui nous mènent dans deux direc-

[1] M. Lobstein, op. cité, p. 36.

« tions opposées ou tout au moins divergentes ». D'abord les textes par lesquels, « Paul ramène ce « fleuve du péché au péché du premier homme, « comme à sa source. » Et puis ceux « non moins « explicites, non moins éloquents, qui font sortir « le péché de la rencontre de la loi et de la chair. » — « On saisit, ajoute-t-il, la différence radicale « des deux explications: d'après la première, on « explique les péchés actuels par le péché du « premier homme, qui reste lui-même alors, un « acte sans explication et sans cause; d'après la « seconde, on peut expliquer le péché du premier « homme par la même raison qui explique au- « jourd'hui tous les autres [1]. » Or, on ne peut pas supposer que la pensée de Paul soit restée dans cette antinomie. Et voici ce que soutient M. Sabatier: « Pour Paul, Adam ne serait l'auteur du « péché que dans ce sens que, le premier, il aurait « réalisé dans sa vie le péché. » — « Il ne faut pas « confondre », dit-il, « le commencement d'une « chose avec sa cause. Il ne suit pas de là que le « premier péché n'ait pas plus d'importance histo- « rique que les autres: tous les autres tiennent « à lui comme les anneaux d'une chaîne tiennent « au premier anneau . . . Il faut même dire plus:

[1] M. Sabatier, *Origine du péché dans le système théologique de Paul*, p. 6.

« toute la puissance du péché aujourd'hui dissé-« minée et partagée entre une infinité d'actes « particuliers mauvais se trouvait concentrée et « condensée dans le premier péché [1]. »

Seulement, ce n'est pas Adam qui a *produit* le péché. M. Sabatier est ici aussi clair que possible:

« Il ne faut point dire, comme on le fait, que la « παραβάσις d'Adam a créé dans le monde la puis-« sance générale et universelle de l'ἁμαρτία, mais « que celle-ci, au contraire, a été la cause produc-« trice de la transgression première d'Adam, « comme de toutes celles qui l'ont suivie [2]. »

Et comment cette puissance universelle de péché, répandue dans le monde (répandue d'ailleurs à l'état de puissance morte, de possibilité ou actualité abstraite), s'est-elle réalisée et se réalise-t-elle encore aujourd'hui dans l'homme? Par la rencontre de la loi et de la chair. *Ce n'est pas du tout que la chair soit mauvaise en soi,* — (tout cela est bien subtil, mais c'est la faute de M. Sabatier, ou, s'il a raison, de Saint Paul), — mais elle devient mauvaise quand elle rencontre la loi. La loi provoque une réaction de la chair, — et comme la volonté morale, qui a été devancée

[1] M. Sabatier, *Origine du péché dans le système théologique de Paul*, p. 6.

[2] M. Sabatier, id. p. 8.

par le développement de la vie animale, est impuissante à conjurer cette réaction, — le péché éclate.

Ainsi donc, pour M. Sabatier, il y a dans le monde, d'après Saint Paul, une puissance universelle de péché qui se réalise dans l'humanité de la façon suivante: l'homme vit d'abord d'une vie animale, et n'est muni dans la première période de son développement que d'une volonté morale très faible. Tant qu'il vit de cette vie, il ne pèche pas, car la chair, la σάρξ, n'est pas mauvaise en soi. Mais, lorsqu'apparaît la loi, le «tu dois», la loi qui dit: Tu ne convoiteras pas, etc. alors la chair réagit. La volonté *voudrait* bien dompter la chair, mais elle ne le *peut (je ne fais pas le bien que j'aime et je fais le mal que je hais*[1]). Qu'arrive-t-il alors? Elle *désobéit* et la chair accomplit *contre* la loi, c'est-à-dire en péchant, ce qu'elle accomplissait autrefois *sans* la loi, c'est-à-dire sans péché.

Mais direz-vous alors, le péché est fatal? il remonte à Dieu? — Tout cela importe peu à M. Sabatier; il fait de l'histoire et il constate ce qu'il constate.

Et alors, voici la conclusion quant à Jésus-Christ. Christ est venu dans le monde de la même

[1] Rom. VII, 19.

manière que tout autre individu humain, naturellement. Il est donc venu dans la chair. Cette venue dans la chair ne constituait pour lui aucune souillure du péché, puisque le péché n'apparaît que lorsque la loi rencontre la chair, et que sans la loi, la chair est bonne. Par ce côté physique, il était dans les mêmes conditions qu'Adam. Seulement, tandis qu'Adam, lorsque la loi lui apparut, *ne put pas ne pas pécher*, Christ, qui possédait l'*esprit*, *put résister*. Adam avait le « vouloir », mais n'avait pas le « pouvoir »; Christ a eu l'un et l'autre. Le premier Adam avait la ψυχὴ ζῶσα et la σάρξ, le second Adam eut en outre le πνεῦμα. C'est ce que Saint Paul exprime par le fameux parallèle, 1 Corinth. XV, 45 ss.

La conclusion est alors facile à tirer: pour Saint Paul, Christ pouvait être saint sans la naissance surnaturelle.

Je ne puis pas, Messieurs, faire de nouveau de l'exégèse, sans quoi je poserais à M. Sabatier ces deux questions: 1° Lorsque saint Paul écrit: *Par un seul homme le péché est entré dans le monde*[1], δι' ἑνὸς ἀνθρωπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, est-il légitime d'interpréter le mot κόσμος dans le sens de monde humain, d'humanité,

[1] Rom. V, 12.

d'histoire, et de supposer que cette ἁμαρτία, qu'il dit *entrer* dans le κόσμος (εἰς τὸν κόσμον), y était déjà en tant que puissance latente[1] ? — 2° Lorsque Saint Paul parle, dans le fameux développement de Rom. VII, de la loi qui donne la connaissance du péché et même qui lui fait reprendre vie, est-il légitime d'induire de là que le péché est entré dans le monde par la rencontre de la loi et de la chair? Le mot νόμος[2], qui indique ici manifestement la loi du Décalogue, peut-il être également pris dans le sens de la loi morale? le mot prendre *connaissance du péché,* implique-t-il autre chose qu'être éclairé sur un péché que la conscience livrée à elle-même et non illuminée par la révélation de la loi mosaïque n'aurait pas découvert? le mot « reprendre vie », peut-il être remplacé par celui-ci : « être provoqué » ? — Autant de questions controversables.

Je ne puis pas davantage entrer ici dans une discussion relative à l'origine du péché; on comprend où cela nous entraînerait. Je me borne à une question et à une observation.

Voici la question: Quelle que soit l'idée que Saint Paul se soit faite de l'origine du péché, a-t-il

[1] Les mots *jusqu'à la loi* ne peuvent évidemment s'entendre que de la loi de Moïse, v. 13, 14.

[2] Rom. VII, 7.

oui ou non enseigné que le péché est héréditaire? — Je n'ai pas pu trouver sur ce point dans l'opuscule de M. Sabatier une affirmation qui ne fût pas atténuée par une négation, ou une négation qui ne fût pas corrigée par une affirmation. Or, là est le point important, et je crois que sur ce point, il ne peut pas y avoir de doute. Si «*par le péché d'un seul plusieurs sont morts* [1]», si «*par l'offense d'un seul la mort a régné par lui seul,* διὰ τοῦ ἑνός [2], si «*par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été rendus pécheurs* [3]», comment cela peut-il se faire si Adam n'a pas transmis à ses descendants la puissance de l'ἁμαρτία?

Et cela nous suffit. Dès que l'hérédité du péché est un fait établi, la naissance *surnaturelle* est postulée. Un être humain ne pourra pas devenir saint, s'il ne reçoit pas la possibilité de le devenir, et il ne pourra pas recevoir cette possibilité, s'il n'est pas soustrait à la puissance de l'hérédité, dans ce qu'elle a de mauvais. Il *faut* une intervention divine; c'est M. Sabatier qui le dit: «Si la chair a été souillée par le péché «d'Adam (et si elle est pécheresse en soi [4]), il est «clair que le Christ n'a pas pu revêtir cette chair, «ni vivre réellement de la vie de la chair, sans

[1] Rom. V, 15. — [2] V, 17. — [3] V, 19. — [4] Ceci n'est pas une conséquence de cela.

« être constitué pécheur du même coup. Il n'a pas « pu être un homme comme nous, ni venir dans « le monde par les voies ordinaires. Il faut faire « intervenir un miracle spécial, un miracle physio- « logique, pour le préserver de cette contagion « universelle [1]. »

Et voici mon observation : Supposons qu'en effet Saint Paul ait professé la théorie que lui prête M. Sabatier, supposons par conséquent que le péché soit une puissance qui se réalise dans l'individu par la rencontre de la loi et de la chair et par suite de la faiblesse de la volonté, comment Christ échappera-t-il au péché? On nous répond par le πνεῦμα. Le premier homme n'était que ψύχικος, le second Adam est πνευμάτικος.

Fort bien; seulement il y a une difficulté : car (indépendamment d'une question exégétique que soulève le passage établissant le fameux parallèle entre les deux Adam et à laquelle j'aurai à revenir), de deux choses l'une : ou bien ce πνεῦμα a dû être accordé à l'enfant Jésus dès que sa vie morale apparut, — et alors M. Sabatier est obligé de prêter gratuitement à Saint Paul une thèse qu'il n'a soutenue nulle part et qui ne saurait se justifier par le moindre indice dans le

[1] M. Sabatier, *Orig. du péché dans le système théologique de Paul*, p. 23.

Nouveau Testament, — ou bien Jésus a dû recevoir le πνεῦμα dans le sein de sa mère, au moment même de la conception, il a dû être conçu du Saint-Esprit, et alors voici la naissance *surnaturelle,* peut-être même, si l'on veut y regarder de près, la naissance *miraculeuse.* Et voilà la raison du silence de Saint Paul, sans compter que Saint Paul, ne nous racontant pas une vie de Jésus-Christ, n'avait pas plus à nous parler de la naissance surnaturelle qu'il ne nous a relaté aucun fait ayant trait à son existence terrestre; sans compter qu'il disait lui-même qu'il ne connaît plus Christ selon la chair, mais qu'il voit en lui avant tout l'être glorifié; il ne parle pas de la naissance surnaturelle, parce que, comme l'a fort bien dit M. Bois dans un de ses discours au Synode général de 1872, « tout son système suppose, exige cette affirmation première ».

Nous maintenons donc que si Jésus a été saint, il n'a pu l'être que s'il est né surnaturellement. Seulement ici, M. Lobstein revient à la charge et il s'attaque particulièrement à cette forme de la naissance surnaturelle qui s'appelle la naissance *miraculeuse.* Il demande : « L'ex- « clusion du père humain, répond-elle au postu- « lat qu'elle doit sauvegarder ? La transmission « du péché, n'a-t-elle pas lieu par la mère aussi

« bien que par le père ? La chair de Marie, « n'était-elle pas, elle aussi, entachée du péché « originel ? La conception traditionnelle, ne con- « duit-elle pas nécessairement soit au docétisme « d'après lequel le Christ n'est pas né de (ἐκ) « Marie, mais à travers celle (διὰ) qui passait « pour sa mère, soit à la doctrine romaine qui « étend de Jésus à Marie l'immaculée conception « et fait passer la sainteté de celui-ci à celle-là ? « Que dis-je ? Ne faudrait-il pas, en remontant « le cours des générations, se reporter jusqu'à « Ève elle-même, et stipuler une chaîne ininter- « rompue de miracles destinés à préserver de « la contagion du péché cette lignée qui, traver- « sant les siècles, aboutirait à Marie et à « Jésus[1] ? »

Que M. Lobstein se rassure pour les orthodoxes : Nous ne nous croyons pas obligés de choisir entre le docétisme et l'immaculée conception, — nous ne pensons pas même, comme certains orthodoxes, avoir à entrer ici dans des détails physiologiques, pour établir par des mots qui ne se supporteraient qu'en latin, que l'absence du facteur paternel implique l'absence de tout mouvement impur. Nous préférons dire avec Calvin : « Or, pour ce que ceste dispute

[1] M. Lobstein, op. cité, p. 36-37.

« n'est point théologique, mais plutôt de philo-« sophie et de médecine, je m'en déporte : non « pas qu'il soit difficile de les rembarrer, ou que « les raisons qu'ils amènent peuvent estre aisé-« ment abattues en trois mots : mais pour ce que « je ne me veux point divertir de l'instruction « que j'ai proposé de donner en ce livre [1]. » Nous reconnaissons pleinement la validité de ce raisonnement; nous admettons qu'en effet la chair de Marie a été entachée du péché originel et a dû être purifiée; nous *convenons* que ce mode *historique* de la naissance *surnaturelle,* qui s'appelle la naissance *miraculeuse, n'est pas un postulat nécessaire* de la sainteté de Jésus-Christ, mais si, indépendamment des raisons critiques et exégétiques alléguées plus haut, nous admettons la naissance *miraculeuse,* c'est en vertu du principe que nous appellerons le principe de l'économie dans le surnaturel. Comme l'a dit M. Grétillat dans sa *Dogmatique,* nous condamnons le mode de naissance surnaturelle supposé par la critique moderne « comme contraire aux « analogies de l'action divine qui redoute toute « intervention excessive ou gratuite de puis-« sance surnaturelle; or, il en faut moins pour « amender un seul des facteurs que pour les cor-

[1] Calvin, *Institution chrétienne,* III, 13, 2.

« riger l'un et l'autre dans le produit déjà « formé[1]. »

2° Nous sommes tous unanimes, Messieurs, à affirmer la sainteté de Jésus-Christ ; nous ne le sommes pas moins à affirmer que Jésus est *le Fils de Dieu*. Il s'est laissé donner ce titre, il se l'est donné à lui-même, et il n'est personne de nous qui le lui refuse.

Que signifie-t-il ? — L'école ritschlienne soutient généralement que ce titre de Fils de Dieu est l'expression d'une relation morale entre Jésus et son Père, relation absolument unique, mais essentiellement, pour ne pas dire exclusivement *morale*. Je ne pense pas que cette thèse puisse se soutenir exégétiquement, mais pour les besoins de la discussion, je consens à l'admettre : « Le titre de Fils de Dieu est l'expression d'une relation morale unique entre Jésus et son Père. »

Analysons cette idée. Elle contient, me semble-t-il, deux affirmations : 1° Jésus a aimé son Père comme aucun autre être n'a jamais aimé et n'aimera jamais Dieu. Il l'a aimé plus que ne l'aiment les hommes, plus que ne l'aiment les anges, plus que ne l'aime aucune créature du ciel ou de la terre. — 2° (Et j'insiste ici beau-

[1] M. Grétillat, t. IV, p. 230.

coup) Dieu a aussi aimé son Fils, a aimé Jésus, comme il n'a jamais aimé, comme il n'aimera jamais qui que ce soit. Il l'a aimé plus que les hommes, il l'a aimé plus que les anges, « *car auquel des anges a-t-il jamais dit: Tu es mon Fils*[1] *?*» C'est du reste ce que prouve cette parole : « *Tu es mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mon affection*[2]. » C'est pour cela que dans la théorie ritschlienne Jésus n'est pas seulement Fils, mais *le Fils.*

Eh bien! pourquoi Jésus a-t-il pour Dieu une affection absolument *unique?* Pourquoi Dieu a-t-il pour Jésus une affection absolument *unique ?* Parce que Jésus est saint? — Mais il y a des êtres qui sont saints (les anges par exemple) et ils ne reçoivent pas le titre de *Le Fils!* La sainteté ne suffit donc pas. — Parce que Jésus est plus saint que des êtres saints? — Mais on est saint ou on ne l'est pas; on ne peut pas être plus saint qu'un être saint. Alors sur quoi repose cette relation unique du Père et du Fils? — Je ne vois pas d'autre réponse que celle-ci: il doit y avoir indépendamment du rapport moral qui unit Dieu à Jésus et Jésus à Dieu, un *autre* rapport qui fait que la relation

[1] Héb. I, 5.

[2] Marc, I, 11.

morale entre Dieu et Jésus est *unique*. Et que peut être ce rapport, sinon un rapport ontologique? Sans doute, sans ce rapport ontologique, Jésus pourrait être saint et aimer Dieu parfaitement, mais sans ce rapport il ne pourrait pas l'aimer *uniquement*, d'une façon *unique*.

Et en quoi consiste ce rapport ontologique? Mais l'Écriture nous le dit d'un bout à l'autre du Nouveau Testament : en un rapport d'engendrement, *direct* et *unique*. Et en vérité, il n'est pas étonnant que, lorsque dans toutes les langues du monde le « fils de quelqu'un » désigne généralement[1] celui qui est directement engendré par quelqu'un, il en soit de même dans la langue du Nouveau Testament. C'est le contraire qui eût pourtant été étrange, et il faut bien qu'il y ait eu des théologiens, pour que ce sens du mot Fils ait pu être contesté. Ainsi donc, Jésus est *le* Fils de Dieu, parce qu'il est directement et uniquement engendré par Dieu. Voilà qui est clair. Et comment nous représenter cet engendrement unique, direct? — Oh! d'abord sous une forme bien mystérieuse, mais cependant bien simple. « Jésus a été conçu du Saint-Esprit

[1] Dans le cas de filialité légale, l'engendrement qui n'est pas direct est toujours supposé au nom de ce qu'on appelle une fiction ou une convention légale.

et est né de la Vierge Marie.» Je rappelle de nouveau ce texte : *Le Saint-Esprit viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre.* **C'est pourquoi** *le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu*[1]. C'est ce que M. Lobstein appelle l'explication *physique*[2]. Et vraiment, pour quelqu'un qui n'admet ni la préexistence ni l'incarnation, cette explication devrait être la bienvenue, car si on la rejette aussi, que deviendra la filialité de Jésus ? Toutefois, cette explication physique n'est pas suffisante au point de vue scripturaire ; sans doute, cet engendrement direct du Fils dans le sein d'une vierge, justifie dans une certaine mesure le mot de *le* Fils ou de Fils *unique*, car c'est là un phénomène unique dans l'histoire. Mais précisément ce n'est là qu'une explication historique. En soi, elle est incomplète, car, bien que par un autre mode, Adam a été formé lui aussi directement par Dieu.

Cet engendrement direct doit encore avoir été un engendrement unique *en soi*. Et en effet, Jésus a été engendré du Père de toute éternité ; il est son Verbe éternel, procédant éternellement de Lui. C'est ce que M. Lobstein appelle l'expli-

[1] Luc I, 35.

[2] M. Lobstein, op. cité, p. 26.

cation *métaphysique*[1]. Y a-t-il, je le demande, un enseignement plus logique que celui-là? Il est si logique que les deux explications que j'ai signalées, l'explication physique et l'explication métaphysique, s'appellent *l'une l'autre.* Si ce que j'ai dit de l'insuffisance de l'explication physique est vrai, il va de soi qu'une explication métaphysique est nécessaire. Mais (et c'est ce qu'il m'importe de démontrer), l'explication métaphysique postule l'explication physique. Pour parler moins abstraitement, la filialité éternelle du Fils, postule la naissance *miraculeuse.* Comment en effet, le Fils éternel du Père pourra-t-il devenir homme sans l'incarnation, et comment pourra-t-il s'incarner sans une naissance *miraculeuse?* Qu'on y réfléchisse : le Fils éternel du Père, une personne par conséquent, une personne divine ne peut devenir une personne humaine, qu'en s'incarnant dans l'humanité. Si elle ne s'incarne pas, si elle ne fait que prendre un corps humain, une forme humaine, elle ne devient pas vraiment une *personne humaine,* et elle ne peut s'incarner qu'en naissant d'une façon miraculeuse. Si cette personne naît d'une façon naturelle, elle est le produit de l'humanité, *donc elle n'a pas été une personne divine préexistante.*

[1] M. Lobstein, op. cité, p. 25.

Si elle naît d'une façon uniquement *surnaturelle*, elle est encore le produit de l'humanité, — un produit purifié, — *mais elle n'a pas été une personne divine préexistante.* Dans les deux cas, il n'y a pas incarnation. Il ne peut y avoir incarnation que si cette personne (comment ? je n'ai pas à le chercher) se laisse déposer à l'état de germe dans le sein d'une femme, mais en dehors du concours paternel.

A moins d'entrer dans des détails physiologiques, impossibles à développer ici, cela, me semble-t-il, ne peut pas être exprimé autrement, ni autrement démontré que par les affirmations précédentes. C'est l'évidence même.

Et pourtant, cette évidence a été contestée. Précisément M. Lobstein prétend qu'il y a incompatibilité entre ces deux explications, l'explication physique et l'explication métaphysique. Leur union par le dogme de l'incarnation lui semble absolument inacceptable. Non seulement il voit là « deux conceptions essentiellement différentes et primitivement indépendantes l'une de l'autre », mais encore l'association de ces deux conceptions, lui semble une « *dénaturation* », si j'ose ainsi dire, « de chacune de ces deux doctrines ». Ici, il s'agit « de la naissance d'un être « qui n'existe pas encore et qui doit son origine « à l'action surnaturelle de l'esprit divin « venant

« sur Marie » ; — là, de « la conception d'un moi « préexistant de toute éternité et prenant dans le « sein de la Vierge soit une nature humaine « ajoutée à la nature divine, soit une autre forme « d'existence succédant à l'existence divine [1]. » C'est ce qu'avait déjà exprimé M. Réville, dans son *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ,* à laquelle M. Lobstein en réfère d'ailleurs dans une note: « Un être préexistant qui devient homme », lisons-nous dans cet ouvrage, « se rapetisse, si l'on veut, à l'état d'embryon humain, « mais il n'est pas *conçu* en vertu d'un acte extérieur à lui, dans les entrailles d'une femme. La « conception est le moment où se forme un individu qui n'existait pas auparavant, au moins « comme individu [2] ».

Je n'ai que quelques mots à répondre. Il est parfaitement exact que les deux explications, l'explication physique de la filialité divine de Jésus et l'explication métaphysique, sont deux conceptions indépendantes l'une de l'autre; mais Messieurs, il n'y a que cela dans l'Écriture, des idées, des conceptions indépendantes! L'objet de la dogmatique est précisément de relier ces

[1] M. Lobstein, op. cité, p. 39.

[2] M. Réville, ouv. cité. p. 30. (Il faut avouer que pour des théologiens qui reprochent aux orthodoxes de faire de la physiologie, ceux-là ne sont pas en reste.)

conceptions en un tout harmonique et logique. Quant à l'opposition, je ne la vois *pas absolument.* Je ne vois pas comment il y a contradiction à admettre qu'un être qui s'incarne, qui par conséquent se dépouille de sa forme d'existence primitive [1] et prend une forme d'existence nouvelle, commence cette forme par le commencement, c'est-à-dire par la conception. M. Réville définit la conception : « le moment où se forme un individu qui n'existait pas auparavant au moins comme individu ». C'est très contestable; ce qui serait vrai et probablement plus scientifique, serait de dire: la conception est le moment où se forme un être qui auparavant n'existait pas sous la forme individuelle qu'il va revêtir, et qui actuellement n'existe pas autrement qu'en germe. Et c'est parfait. Jésus s'est réduit à l'état de germe, il a été conçu et il va revêtir une forme individuelle sous laquelle il n'existait pas auparavant: la forme humaine. Il n'y a pas contradiction.

Oh! assurément, il y a un mystère. Comment le Fils de Dieu a-t-il pu se réduire à l'état de germe? Voilà le mystère des mystères, il surpasse notre raison. Toutes les théories de la kénose (et j'accepte la κενῶσις), toutes les spécu-

[1] Phil. II, 7.

lations sur l'affinité entre le Verbe et l'humanité seront à jamais impuissantes à l'éclaircir, car c'est peut-être moins un mystère intellectuel, que le mystère de la puissance de l'amour; mais rappelons-nous que c'est le mystère même du christianisme.

Quoi qu'il en soit du reste de ce mystère, ceci reste: Le titre de *Fils de Dieu*, à supposer qu'il soit l'expression d'un rapport moral *unique* entre Dieu et Jésus, ne s'explique que dans l'hypothèse d'une relation ontologique *directe et unique*. Cette relation, l'Écriture nous la représente comme physique et comme métaphysique, ce qui est d'ailleurs logique, étant donné le sens ordinaire du mot Fils.

En tant que physique, cette relation *directe*, trouve son expression scripturaire dans le dogme de la naissance *miraculeuse*. — En tant que métaphysique, cette relation *unique* trouve son expression scripturaire dans le dogme de l'éternel engendrement du Verbe. Si Jésus est ce Verbe, s'il est *Le Fils de Dieu*, il ne peut l'avoir été que par l'incarnation, qui ne s'explique à son tour que dans la supposition d'une naissance *miraculeuse*.

Donc, l'idée de la filialité divine unique de Jésus ne peut se concevoir que dans l'hypothèse d'une naissance *miraculeuse*.

Il ne me reste plus que deux remarques à faire:

1° Dans l'hypothèse d'une préexistence idéale, (hypothèse absolument insoutenable, selon nous, au point de vue exégétique), si le Verbe n'est qu'une Idée, cette Idée ne pourra devenir une personne que par une création de Dieu, donc par une naissance *surnaturelle* tout au moins, sinon *miraculeuse*. Et encore, ce dernier point serait-il à discuter.

2° Nous avons maintenant l'explication du silence de Saint Paul, du silence de Saint Jean, du silence de Jésus. Quelles que puissent être les différences entre la christologie paulinienne et la christologie johannique, Paul et Jean admettent, tous deux, l'incarnation. Ne citons que deux textes : « *Ayez en vous les sentiments qui étaient en Jésus-Christ, lequel, existant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une proie l'égalité avec Dieu, mais s'est dépouillé lui-même, en prenant une forme de serviteur, en devenant semblable aux hommes*[1]. » — *La Parole a été faite chair*[2]. Or, l'incarnation ne s'explique pas sans la naissance miraculeuse. Cela allait de soi. Si Paul ne la mentionne pas spécialement, c'est qu'il ne fait pas une histoire de la vie de

[1] Phil, II, 5-8.

[2] Jean I, 14.

Jésus, et Jean, nous l'avons vu également, ne commence son Évangile qu'après le baptême de Jean-Baptiste. Quant à Jésus, son titre de Fils est suffisant. Quand les chrétiens le comprendront et quand Marie leur aura révélé les choses qu'elle conserve encore dans son cœur, tout s'éclaircira pour eux. Car, remarquez-le, si, comme je l'ai dit, étant donné les idées juives, les contemporains de Jésus ne pouvaient pas arriver par eux-mêmes à l'idée d'une conception miraculeuse, il ne s'ensuit pas que cette expression de « Le Fils » ne fut pas obscure pour eux. Ils sont au contraire, troublés à cet égard, ils n'arrivent pas à concilier ce titre avec l'idée d'une descendance de Joseph. Comme Jésus leur disait : *Je suis le pain descendu du ciel, ils répliquaient: N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, celui dont nous connaissons le père et la mère? Comment donc, dit-il, je suis descendu du ciel*[1] ? Et remarquez que Jésus vient de s'appeler *le Fils*[2], remarquez que nous sommes en plein Évangile de Jean.

Au reste, reprochera-t-on à Jésus de n'avoir pas divulgué le secret de sa naissance, d'avoir tu ces choses intimes? Si tout son enseignement

[1] Jean VI, 42.

[2] Jean VI, 40.

sur sa personne les suppose, à quoi bon? Du reste, si on le croit à peine quand il parle, quand il fait des miracles, est-ce ce miracle dont personne n'a été témoin qui convaincra? Provoquera-t-il autre chose que des railleries? Ses disciples, si souvent heurtés, ne le seront-ils pas davantage? Non, la lumière se fera petit à petit, c'est là une de ces choses qu'ils ne supporteront que plus tard. « *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les supporter maintenant* [1]. »

Aurons-nous maintenant « ravalé le fait moral « et religieux de la communion de Jésus avec « Dieu au niveau d'un processus physique, » comme M. Lobstein le reproche à la conception orthodoxe? « Sommes-nous sur le chemin qui « aboutit à une conception purement matérielle « de la divinité du Christ et de l'incarnation [2]? » Le dise qui voudra! Pour nous, nous voulons nous comprendre nous-mêmes; nous ne pensons pas que la morale puisse être bâtie en l'air. Si, au point de vue de la méthode, nous partons de la morale pour aboutir à l'ontologie, au point de vue des faits, nous ne comprenons pas une morale sans base ontologique, et entre autres

[1] Jean XVI, 12.

[2] M. Lobstein op. cité, p. 48.

choses, quand Jésus dit qu'Il est le Fils, nous n'entendons pas que ce mot puisse signifier tout, excepté ceci: Il est le Fils engendré du Père dans l'éternité, conçu du Saint-Esprit lors de son entrée dans la vie historique de l'humanité.

3° Voici enfin un troisième point sur lequel nous sommes également d'accord. *Jésus est le Fils de l'Homme.* C'est peut-être même celui sur lequel l'accord serait le plus unanime, non seulement entre nous, mais entre nous et d'autres. Et nous serions aussi d'accord avec d'autres sur la signification morale et religieuse de ce terme. Il se peut que les Juifs y aient vu avant tout l'expression de la messianité de Jésus-Christ [1], mais pour nous, nous entendons par là que Jésus a été non seulement homme, — homme réel, éprouvant les besoins, les douleurs, les émotions de l'homme —, mais qu'il a été *l'Homme*, qu'il a été avec l'humanité dans une relation *unique*.

Encore ici, pourquoi *unique?* Parce qu'il a été saint? Mais nous sommes tous appelés à devenir saints, nous le deviendrons, j'en ai la conviction. Et lorsque nous le serons devenus, serons-nous devenus le Fils de l'homme? Parce que Jésus est le centre de l'histoire?

[1] Comp. Daniel VII, 13.

Soit, mais je dirai de nouveau ce que j'ai déjà dit à propos de l'explication physique de la filialité divine du Sauveur, une explication historique est insuffisante. Il faut demander: Pourquoi Jésus est-il le centre de l'histoire? Et je ne vois pas d'autre réponse que celle-ci: Jésus est le Fils de l'homme, parce qu'il est en soi la tête de l'humanité, le *second Adam*. Cela ne suppose-t-il pas une relation métaphysique, primordiale entre le Verbe et l'Humanité? Je le crois, mais je ne discute pas ce point pour le moment. Je veux seulement, avant d'aller plus loin, faire une observation exégétique. Les mots « second Adam » vous ont certainement remis en mémoire le fameux texte de Saint Paul: « *C'est pourquoi il est écrit: Le premier homme, Adam, devint une âme vivante. Le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant*[1]. » Comme ce texte se trouve dans un contexte où il n'est question que de la résurrection et de la nature des corps ressuscités, bien des exégètes se refusent à appliquer l'expression de second Adam au Christ terrestre, mais ne veulent voir dans le second Adam que le Christ ressuscité, glorifié. Cette manière de voir ne nous semble pas absolument exacte. Sans doute, tout le contexte parle de

1 1 Cor. XV, 45.

résurrection. Saint Paul vient de dire immédiatement avant: « *Le corps est semé corruptible, il ressuscite incorruptible; il est semé méprisable, il ressuscite glorieux... s'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel*[1]. » Pourquoi ajoute-t-il maintenant: « *C'est pourquoi il est écrit, le premier Adam devint une âme vivante. Le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant* »? C'est qu'il veut prouver qu'il y a un corps animal et un corps spirituel. Qu'il y ait un corps animal, c'est-à-dire un corps animé d'une âme (σῶμα ψυχικόν), c'est ce que prouve un texte scripturaire: *le premier Adam est devenu une âme vivante* (εἰς ψυχὴν ζῶσαν). Qu'il y ait un corps spirituel, c'est ce que prouve un fait, à savoir que le second Adam est devenu un esprit vivifiant. Comment, en effet, est-il *devenu* un esprit vivifiant? Le contexte l'affirme: par la résurrection. Si donc Christ, qui est ressuscité *corporellement*, est devenu précisément par cette résurrection un *esprit* vivifiant, il faut qu'il y ait un corps spirituel. Ainsi donc dans notre texte, Saint Paul ne dit pas que Christ est devenu par sa résurrection le second Adam, mais que Christ, le second Adam, est devenu par sa résurrection un esprit vivifiant. D'où nous concluerons, que

[1] 1 Cor. XV, 42-44.

si nous appliquons à Jésus le qualificatif de second Adam (d'autant plus qu'il sera devenu l'esprit vivifiant de l'humanité), nous ne nous refuserons pourtant pas à appliquer cette expression déjà au Christ terrestre.

Au reste, notre exégèse serait-elle fautive, le titre de *Le Fils de l'Homme* nous donnerait raison, car ou cette expression signifie que Jésus a été homme, c'est-à-dire ne signifie rien du tout, ou elle donne à Jésus dans l'humanité la position de chef. Enfin, à supposer que le titre de second Adam ne pût s'appliquer qu'au Christ glorifié, il faudrait expliquer comment Christ seul a pu devenir un second Adam par sa résurrection (tandis que nous ne le deviendrons jamais par la nôtre), et de nouveau, il faudrait postuler ce que nous soutenons, à savoir que Jésus est en soi la tête de l'humanité, qu'il occupe dans l'humanité la position de chef.

Or, à quelle condition pourra-t-il être le chef de l'humanité? A la condition de ne pas être une individualité? Certes *non*. Il y a des théologiens orthodoxes qui ont pu soutenir cette manière de voir, et encore ne suis-je pas certain que M. Lobstein, qui les en accuse, les ait bien compris. Mais s'ils l'ont soutenue, nous la rejetons et nous sommes entièrement de l'avis de M. le professeur Sabatier quand il écrit: « Il

« est tout à fait légitime de parler d'un caractère « individuel et même d'un tempérament de « Jésus. Loin d'avoir rien de vague, d'effacé, « son individualité a été des plus vives et des « plus accusées[1]. » Et c'est pourquoi Jésus a dû naître d'une femme, à une époque spéciale, dans un milieu spécial. Jésus a été l'homme de son temps, l'homme de son peuple. Mais à côté de cela, il a fallu que Jésus fût aussi l'homme de tous les temps, l'homme de tous les peuples; il n'a pas pu porter l'empreinte *exclusive* de sa race et de son milieu, et il l'eût portée, si né d'une femme juive, il eût également été engendré par un homme juif. Il a dû être, non pas fils d'un homme, fils de tel ou tel homme, mais fils de l'homme en général, fils de l'humanité, le *Fils de l'Homme*. Il a dû naître *miraculeusement*.

M. Sécretan a écrit: « L'homme représente le « principe de l'individualité, du progrès; la « femme celui de la tradition, de la généralité, « de l'espèce. Le Sauveur ne pouvait être le « fils d'un homme particulier, il devait être le « fils de l'humanité[2]. » Je contesterai la première phrase comme trop absolue, car je ne vois pas pourquoi la femme ne transmettrait pas son in-

[1] *Encyclopédie des Sciences religieuses*, VII, 368.

[2] M. Secrétan, *Raison et Christianisme*, p. 259 et 277.

dividualité; mais si Jésus-Christ doit en effet, être tout ensemble individu et chef de l'espèce, la conclusion à la nécessité de la naissance miraculeuse est forcée, et on ne saurait mieux dire que le regretté philosophe de Lausanne. Oui, le Sauveur devait être le Fils de l'humanité.

Libre à M. Lobstein de faire dériver cette théorie christologique d'une école nuageuse d'Outre-Rhin; — quand on s'est mis soi-même à l'école de Ritschl, qui n'habite pas, que je sache, de ce côté-ci du fleuve, on n'a rien à dire. — Libre à lui également de soutenir que la naissance *miraculeuse* compromet l'humanité de Jésus-Christ! Il n'a qu'à soutenir alors qu'Adam n'a pas été un homme, parce qu'il a été directement formé par Dieu. — Pour nous, encore une fois, nous voulons nous comprendre nous-mêmes, et lorsque Jésus s'appelle de son titre de prédilection : *Le Fils de l'Homme*, nous demandons la permission d'entendre par là, non pas *fils* de l'homme, ni même le Fils d'*un* homme, mais *Le Fils de l'Homme*.

Et maintenant, avant de conclure cette seconde partie, encore quelques mots sur les rapports entre le dogme de la naissance miraculeuse et la sotériologie.

LE DOGME DE LA NAISSANCE MIRACULEUSE ET LA SOTÉRIOLOGIE

On n'a pas toujours suffisamment remarqué qu'il existe un rapport très étroit entre la naissance miraculeuse de Jésus-Christ et le salut. Et cependant nos évangiles affirment très catégoriquement cette relation. C'est ainsi que dans Luc, lorsque Marie, chez Élisabeth, toute remuée d'émotion et si merveilleusement inspirée, exalte le Seigneur de ce qu'il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante, elle proclame que la miséricorde de Dieu *s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent*[1]. Elle voit dans la naissance attendue de Jésus une preuve de *miséricorde* envers tous les hommes, ou tout au moins envers les Juifs. C'est ainsi que Zacharie, faisant allusion à cette même naissance, s'écrie dans un mouvement prophétique : « *Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël de ce qu'il a visité et racheté son peuple et nous a suscité un puissant Sauveur* (mot à mot : une corne de salut) *dans la maison de David*[2]. » Enfin Matthieu écrit d'une façon plus

[1] Luc I, 50.

[2] Luc I, 68, 69.

explicite encore: « *L'enfant qu'elle a conçu vient du Saint-Esprit; elle enfantera un fils et tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés* [1]. » Ainsi Jésus s'appellera Jésus parce qu'il sera un Sauveur; le nom est déterminé par l'œuvre, et cette œuvre sera accomplie par celui qui est conçu du Saint-Esprit. Qu'on m'entende bien: je ne prétends pas que Matthieu et Luc établissent un rapport *théologique* entre la naissance miraculeuse et l'œuvre du salut; ni l'un ni l'autre ne font de la théologie, mais ils constatent tous les deux que cet enfant né *miraculeusement* est né pour être un *Sauveur*.

La théologie doit se demander si ce rapport théologique n'existe pas, et je crois qu'elle doit répondre affirmativement.

En quoi consiste en effet ce salut? — Pour être aussi peu dogmatique que possible, je dirai: Il consiste au moins en ceci que Dieu nous a « *manifesté son amour en Jésus-Christ* [2] ». On ne peut pas admettre moins. Or, si Jésus est né d'un père et d'une mère, sous l'action sanctifiante de l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire si Jésus est né d'une façon uniquement *surnaturelle*, je l'ai déjà

[1] Matth. I, 20-21.

[2] Rom. VIII, 39.

démontré, il est le produit de l'humanité. Je demande comment, par la production surnaturelle de cet homme, Dieu nous a manifesté *son amour ?* Est-ce en nous donnant un frère, que l'humanité déchue et livrée à ses propres forces ne nous aurait jamais donné? — Ah! certes, moi aussi, je reconnais que lorsque Dieu me manifeste sa puissance, il me témoigne par là son amour, et si par sa puissance il me donne quelqu'un qui m'aime et que je puisse aimer, comment ne lui en serais-je pas reconnaissant? Et cependant, est-ce bien là une manifestation *d'amour divin?* Mais c'est à peine, ce n'est pas même l'amour humain! Aimer! n'est-ce pas se donner soi-même? Où donc Dieu s'est-il donné lui-même, s'il s'est contenté de rendre l'humanité capable de procréer un être qui la sauvera? Je l'ai entendu dire une fois avec une poignante émotion par M. le professeur Doumergue: Il s'est si peu donné lui-même qu'il s'est enrichi... car il se donne un Fils, mais il ne nous donne pas son Fils, son autre lui-même [1]!

Pour qu'il y ait un don de Dieu, une manifestation de l'amour divin, il faut que celui qui

[1] Les réflexions ci-dessus peuvent s'appliquer à l'hypothèse de l'incarnation d'un Verbe-Idée (préexistence idéale). Si Dieu fait du Verbe-Idée une personne, il s'enrichit.

manifestera cet amour *soit descendu du ciel.* Et comment descendra-t-il du ciel pour *nous être donné,* pour devenir l'un des nôtres, pour devenir homme, s'il n'est pas conçu du Saint-Esprit, s'il ne naît pas miraculeusement?

La sotériologie la moins dogmatique, — si elle veut conserver cette idée en dehors de laquelle il n'y a plus de salut offert par Dieu, «la manifestation de l'amour de Dieu en Jésus-Christ», — présuppose la naissance miraculeuse.

Cela m'amène à la conclusion de cette seconde partie. Si nous croyons à la naissance miraculeuse, ce n'est pas seulement, indépendamment des raisons critiques et exégétiques alléguées plus haut, pour avoir une pensée dogmatique harmonique (ce qui est pourtant quelque chose), c'est aussi, et pourquoi ne le dirai-je pas? c'est surtout *dans l'intérêt de notre piété et de la piété de l'Église.*

Oui, de notre piété, Messieurs, car nous voulons continuer à dire: Le salut est un don de Dieu, — car nous voulons continuer à croire que Dieu nous a vraiment *donné* quelque chose, dans ce sens que ce don suppose en même temps un don de Lui-même, — car nous voulons continuer à croire qu'en nous envoyant son Fils, Dieu a fait un sacrifice. Et tout cela nous ne pouvons le croire que dans la supposition d'une naissance

miraculeuse. Bien plus, nous voulons croire que Dieu lui-même est venu sur la terre en son Fils et qu'il s'est humilié, abaissé. Dieu s'abaissant! Dieu s'appauvrissant! c'est tout le christianisme en un sens, c'est toute la folie chrétienne, et nous voulons cette folie aujourd'hui et éternellement.

Et il ne s'agit pas seulement de notre piété, il s'agit de la piété de l'Église. Je sais bien que cela même a été contesté, et dans un article de *Hering* paru dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche* sur la signification dogmatique et la valeur religieuse de la naissance miraculeuse, ce théologien soutient que le dogme de la naissance miraculeuse tient une place relativement insignifiante dans la prédication, dans la catéchétique ou dans l'hymnologie chrétienne.

Il faut s'entendre: Que dans la prédication ou dans la catéchétique le prédicateur ou le pasteur catéchiste n'entrent pas dans des détails physiologiques relatifs à la naissance miraculeuse, cela est évident; aucun auditeur ne le trouvera, je pense surprenant, et sûrement les parents nous en sauront gré. Mais que dans la prédication, comme dans l'enseignement de l'école du dimanche, Jésus ne soit pas continuellement présenté comme celui qui est descendu du ciel pour devenir par une naissance miraculeuse un petit enfant, — que le plus petit enfant de nos

écoles ne réponde pas immédiatement, lorsqu'on lui demande : qui était le père de Jésus ? — Dieu, c'est ce que nous contestons absolument.

L'Église, dans son enseignement relatif à la naissance miraculeuse, n'agit pas autrement que Jésus-Christ ; se souvenant que c'est là un mystère aussi délicat qu'il est saint, elle le laisse comme recouvert d'un voile ; mais si vous alliez lui dire que derrière ce voile, le mystère s'évanouit, elle se révolterait, car dans le mystère de l'abaissement miraculeux du Fils de l'homme est tout le trésor de sa piété. Aussi Noël est-il toujours la fête préférée. Elle remonte au IV^e^ siècle, dites-vous ? C'est vrai : le jour de la fête remonte à cette époque, mais la fête elle-même remonte jusqu'au premier Noël, car toujours l'Église s'est réjouie de ce que le Christ, le Sauveur lui est né. Ne faisons pas, même de Noël, une question d'organisation ecclésiastique.

Aussi lorsque reviendra Noël, par sa prédication, comme par ses écoles du dimanche, l'Église redira dans toute la joie de son âme : « Il a été conçu du Saint-Esprit et il est né de la Vierge Marie » ; et n'en déplaise à Hering, tandis qu'en Allemagne elle fera monter vers le ciel l'hymne admirable de Paul Gerhardt :

Wir singen dir Immanuel,

en France, elle chantera

Faisons éclater notre joie
Et louons notre Bienfaiteur ;
Le Père éternel nous envoie
Son Bien-Aimé pour Rédempteur :
D'une vierge chaste et féconde
Un enfant divin nous est né ;
Aujourd'hui le Sauveur du monde,
Le Fils de Dieu nous est donné [1].

Tant il est vrai que l'hymnologie chrétienne se désintéresse de la naissance miraculeuse! Si quelqu'un en doutait, qu'il soit donc logique et qu'il dise: Je crois que Jésus n'est pas né d'une façon miraculeuse; qu'il le dise partout, qu'il le dise à toute occasion, car si la naissance miraculeuse n'est pas, s'il ne faut voir dans cette tradition chrétienne qu'une légende, nous sommes les victimes de la superstition, et il est toujours dangereux pour l'homme de rester dans la superstition. A cet égard, il faut savoir gré à MM. Lobstein et Sabatier de nous avoir franchement dit leur pensée; en parlant selon leurs convictions, ils ont fait preuve d'un courage qui les honore et qui est un exemple. Et c'est bien le moins, qu'après les avoir combattus, nous leur envoyions le salut qui se doit toujours à un loyal

[1] Cant. 30 du recueil Ps. et Cant. des Égl. réf. de France.

adversaire. Selon nous, leurs théories sont des plus dangereuses, mais nous prenons volontiers modèle sur la sincérité de leur foi.

Messieurs, j'ai fini. En commençant ce travail, j'ai dit que je me plaçerais au point de vue de ce que je considère comme la défense de ma foi. Après les considérations que je viens de développer, j'espère que cette attitude ne sera pas mal interprétée et qu'on ne verra pas dans ce travail de polémique une œuvre de parti. On aura compris aussi que le rapporteur n'a pas entendu nier les difficultés exégétiques et dogmatiques, (exégétiques surtout) que présente une étude impartiale des documents scripturaires. Certes les difficultés sont grandes, et lorsque dans son article de l'Église Libre M. Marc Lafon, — qui d'ailleurs est affirmatif dans ses conclusions, — écrit il y a quelques jours, en parlant de *certains penseurs hésitants:* « Ils ne sont pas les victimes « d'un parti pris, ils ne demanderaient qu'à croire, « mais ils n'ont pas encore rencontré la preuve « irréfutable qui fonde une conviction vraiment « digne de ce nom »[1], personne plus que moi n'a senti la vérité de ces lignes. Tout ce que nous avons voulu dire, c'est que pour nous et (nous

[1] Église libre, 18 oct. 1895. Conception miraculeuse.

sommes obligés de le constater) pour l'Église, la naissance miraculeuse reste, en même temps qu'une vérité critiquement et exégétiquement très soutenable (voire certaine), un postulat indispensable d'une dogmatique chrétienne ainsi qu'une vérité infiniment précieuse pour la foi.

Si maintenant quelqu'un ne *peut* pas être convaincu, Dieu ne lui demandera pas d'affirmer contre sa conviction, et si quelqu'un pense n'avoir pas besoin de cette vérité, nous ne lui dirons pas: Anathème! car nous ne nous permettons pas de suspecter la piété de personne.

Nous ne demandons qu'une chose, c'est que tous, nous nous ralliions à cette vérité, en dehors de laquelle il n'y a que perdition: « *Je suis d'en haut, je ne suis pas du monde*[1]. C'est la parole que M. Lobstein a mise en tête de son travail, c'est celle par laquelle nous tenons à clore cette étude.

Je suis d'en haut, je ne suis pas du monde; voilà ce qu'il faut croire, voilà aussi ce qu'il faut sonder. En partant de là, c'est-à-dire de la vérité, il faudra bien aboutir à la vérité. Dieu nous donne seulement de *demeurer* (exégétiquement, théologiquement, religieusement) dans la vérité, et, — nous en avons la conviction, — la Vérité triomphera.

[1] Jean VIII, 23.

MORT DE JÉSUS

I

LA MORT INÉVITABLE

12 mai 1897.

LA MORT DE JÉSUS

1re *Conférence.*

LA MORT INÉVITABLE

Messieurs,

Lorsque j'étais encore en rhétorique, notre professeur, dans la prévision des discours que nous pourrions être appelés à prononcer dans l'avenir, nous donnait le conseil d'entrer de plain-pied dans notre sujet, sans promener d'abord nos auditeurs à travers les chemins fleuris d'un exorde souvent cherché.

Il se peut fort bien que ce conseil ne fût pas très oratoire; il était en tout cas pratique, et je le suivrai pour aujourd'hui, en déterminant immédiatement l'objet et le but des deux entretiens

que je me propose d'avoir avec vous sur la nécessité de la mort de Jésus-Christ.

Je pars d'un fait historique qui est celui-ci: Jésus a proclamé la nécessité de sa mort violente, il l'a fait rentrer dans le plan divin, il l'a considérée comme étant l'expression formelle de la volonté de son Père, et y a vu la condition de l'accomplissement de son œuvre. Ce fait, je viens essayer de l'expliquer.

Je ne viens donc pas faire œuvre de pure exégèse en commentant par exemple cette parole: « *Il faut que le Fils de l'homme soit mis à mort.* » Si je l'ai choisie comme texte de ces deux conférences, c'est plutôt à titre d'indication.

Il se peut fort bien qu'historiquement, cette douloureuse déclaration isolée de toutes les autres n'épuise pas toute la signification de cette proposition: « La mort du Fils de l'homme a été nécessaire. » Je ne sépare pas cette prédiction particulière, de toutes les autres déclarations analogues de Jésus.

Je ne viens pas davantage faire œuvre purement historique, et rechercher par exemple, à quelle époque de la vie, ou même à quel moment de son ministère public, Jésus a commencé à comprendre que la croix se dresserait infailliblement pour lui comme son instrument de supplice. C'est là, sans doute, une question des plus inté-

ressantes et même des plus importantes. J'ai personnellement la conviction que, dès le début de son activité publique, Jésus a envisagé sa mort violente comme le but même de sa venue. Dans une remarquable thèse sur les bases psychologiques de la Rédemption, M. Wilfred Monod a écrit: «L'apparition de Jésus au sein de l'humanité a pour cause finale le drame du Calvaire. . . . Jésus est né pour mourir.» Je partage absolument cette manière de voir, mais ce n'est pas elle que je viens justifier. Je prends la pensée totale du Sauveur, sa pensée complète, sa pensée condensée dans cette parole: «Il faut que le Fils de l'homme soit mis à mort», mais illuminée encore une fois par toutes les déclarations analogues de Jésus.

Enfin, je ne viens pas faire œuvre de séparatisme entre Jésus et les apôtres. Je n'identifie en aucune façon l'enseignement de Jésus à celui des apôtres, pas plus que je n'identifie l'enseignement de Paul à celui de Pierre, ou celui de Jacques à celui de Jean. Je reconnais que chaque apôtre a son point de vue particulier et représente un certain type doctrinal, et je reconnais aussi que l'enseignement de Jésus est distinct de celui des apôtres. Mais je ne saurais m'interdire cependant d'expliquer une parole du Maître par une parole des disciples. Après tout, si nous

connaissons Jésus, c'est par les apôtres; Jésus ne nous apparaît à dix-neuf siècles de distance que comme il leur est apparu à eux-mêmes. Ou il faut rejeter de la vie du Christ tout élément historique, ou il faut se résigner à aller jusqu'à Christ par l'intermédiaire apostolique. C'est ce que le savant professeur Weiss de Berlin a admirablement exprimé dans la Préface de sa *Vie de Jésus* : « Tous les renseignements que nous possédons sur la vie du Seigneur, écrit-il, sur ses paroles et sur ses actes, découlent toujours de quelque manière du témoignage des apôtres, qui l'ont suivi le plus constamment durant son existence terrestre. Si, dans le cercle apostolique, il s'est formé de prime abord des conceptions erronées sur la personne et l'œuvre du Christ, il est inconcevable que ces conceptions n'aient pas faussé du tout au tout leur exposition historique de ce qu'ils ont vu et entendu[1]. »

C'est dire que, de même que je n'isolerai pas cette parole: « Il faut que le Fils de l'homme soit mis à mort » des déclarations analogues de Jésus, je ne l'isolerai pas davantage de l'ensemble du témoignage scripturaire. Ainsi, je le répète, je pars d'un fait historique: Jésus a proclamé la

[1] Weiss, Leben Jesu.

nécessité de sa mort, il l'a fait rentrer dans le plan divin, il l'a considérée comme l'expression formelle de la volonté de son Père et y a vu la condition de l'accomplissement de son œuvre. Ce fait, je viens essayer de l'expliquer à la lumière de toutes les déclarations de Jésus, et aussi à la lumière de l'ensemble du témoignage scripturaire.

Avant d'aborder mon sujet, il ne me reste plus qu'à écarter *a priori* une idée que je crois avoir le droit d'écarter, parce que j'ai le droit et le devoir d'être moral.

Le mot nécessaire a, vous le savez, plusieurs significations :

Tantôt il est l'expression du déterminisme scientifique. Il est nécessaire que la pierre jetée en l'air retombe sur le sol, il est nécessaire que l'eau devienne bouillante à 100°, il est nécessaire que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits.

Tantôt le mot nécessaire signifie ce qui est à vues humaines inévitable. Voici un criminel : sur la pente du mal, il s'est laissé glisser de plus en plus; en vertu de cette terrible loi du monde moral qui veut que le péché enfante le péché, vous prévoyez le moment où ce criminel qui a volé, finira par tuer. Ce moment arrivé, il tue. Vous vous écriez : Cela devait finir ainsi, c'était

logique, c'était nécessaire. A moins d'un miracle, — la conversion, — ou à moins d'heureuses circonstances, — le manque d'occasion, — étant donné l'état psychologique du criminel, le vol devait un jour amener le meurtre. — Nécessité. — Enfin d'autres fois, le mot nécessaire signifie ce qui est indispensable. Si je veux aller de telle ville dans telle autre, il est nécessaire que je suive tel chemin; si je veux obtenir tel ou tel avantage, il est nécessaire que je remplisse telle ou telle condition.

Or, je rejette absolument, au nom des lois du monde moral, l'idée d'après laquelle la mort de Jésus aurait été nécessaire au sens déterministe de ce mot. Je ne prétends pas que cette mort violente ne rentrât pas dans le plan divin, puisque je soutiendrai précisément le contraire, mais que ceci soit de suite entendu: Les Juifs sont responsables de la mort de Jésus; qui dit responsabilité, dit liberté; les Juifs auraient pu ne pas tuer Jésus. Dieu ne détermine personne à être un meurtrier, pas plus un peuple qu'un individu.

Lors donc que je dis que la mort de Jésus a été nécessaire, je ne puis vouloir, au nom même des lois du monde moral, que dire ces deux choses:

La mort violente de Jésus a été *inévitable*.

La mort violente de Jésus a été *indispensable.*

Dans quelle mesure ces deux propositions se concilient avec la liberté humaine et par conséquent se distinguent d'une nécessité fatale, c'est ce qui ressortira, je l'espère, de ces deux conférences.

Pour aujourd'hui nous nous en tiendrons à l'idée de la mort *inévitable* de Jésus.

« *Il faut que le Fils de l'homme soit mis à mort.* »

Quelle a été la signification historique de cette douloureuse déclaration? Sur ce point la discussion est permise, et nous savons que les commentateurs sont encore loin de s'entendre sur le sens de cette expression : « Il faut ». Si j'ai choisi cette parole comme texte de mes deux conférences, c'est plutôt à titre d'indication. Il est évident que Jésus a fait rentrer sa mort dans le plan divin, lorsqu'il a dit, par exemple, en faisant allusion à cette heure de ténèbres si mystérieuse et si angoissante : « *C'est pour cette heure-là que je suis venu* [1]. »

I

La mort de Jésus a été *inévitable,* étant donné d'abord la situation générale du peuple Juif, ainsi

[1] Jean XII, 27.

que les conflits qui éclatèrent entre le Maître et les pharisiens.

Je ne vous apprendrai rien en vous disant qu'au point de vue religieux, les Juifs contemporains de Jésus-Christ étaient dans un état voisin de la décadence. Si quelques hommes, — parmi lesquels l'histoire nous a conservé les noms d'un Siméon, d'un Nathanaël, d'un Joseph d'Arimathée, — attendaient, selon l'antique esprit d'Israël, la consolation du peuple et sans rien retrancher d'ailleurs du messianisme prophétique, espéraient cependant trouver dans le Messie un réparateur des brèches, c'est-à-dire croyaient à une restauration morale de la nation, qui ne sait que c'étaient là des exceptions et que la conscience populaire en jugeait tout autrement?

S'il est un caractère qui distingue le prophétisme hébreu, c'est, n'est-il pas vrai, un large courant de spiritualisme s'élargissant au fur et à mesure que se manifeste plus complètement par lui la pensée divine? Eh bien! à cette spiritualisation progressive du culte qui avait inspiré à Malachie cette parole si hardie: « *Je ne prends point de plaisir en vous, dit l'Éternel des armées, et je n'agrée de vos mains aucune offrande, car depuis le soleil levant jusqu'au soleil couchant mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on brûle de l'encens et une offrande est*

offerte à mon nom —[1],» à cette spiritualisation, dis-je, avaient succédé le formalisme le plus desséchant, le littéralisme le plus étroit, et l'on n'ignore pas que la haie élevée par les pharisiens autour de la loi avait couvert celle-ci de broussailles qui la rendaient méconnaissable.

Le prophétisme hébreu avait aussi annoncé la venue du serviteur de l'Éternel, et certes on pourrait citer de nombreux passages attribuant à l'Oint de Dieu une royauté terrestre: il est impossible d'expliquer autrement que d'une façon littérale certaines promesses relatives à la stabilité future du trône de David; mais pourtant le point de vue dominant de l'enseignement des prophètes, est bien le point de vue religieux. Le Serviteur de l'Éternel devait être avant tout une lumière, une source de bénédictions spirituelles, un pacificateur et un Rédempteur. Eh bien! du temps de Jésus-Christ, les points de vue avaient précisément été intervertis; l'élément religieux avait été refoulé à l'arrière-plan, et celui que les Juifs attendaient devait être surtout le Messie politique et guerrier.

Dès lors, on le comprend, les conflits étaient certains, et de fait, ils furent nombreux, dans les synagogues de la Judée ou de la Galilée,

[1] Mal. I, 10-11.

comme dans les rues de Jérusalem, à l'occasion des guérisons opérées par Jésus, comme à l'occasion de ses discours, sur la question du sabbat comme sur celle des guérisons démoniaques, devant l'amour de Jésus pour les péagers et les gens de mauvaise vie comme devant sa large interprétation de la loi, à propos de la conduite des Douze, comme au sujet des rapports entre Jésus et Jean-Baptiste, partout c'est toujours l'opposition qui éclate, et ce ne serait pas seulement une histoire *intéressante* à refaire, ce serait une histoire *palpitante* et *tragique* à écrire, que celle de cette lutte croissante entre le Sauveur et ses ennemis, depuis le jour, où partant de la prédication de son précurseur, Jésus s'écrie avec lui : « *Amendez-vous, car le royaume des cieux est proche* »[1], jusqu'au jour solennel, où après des calomnies sans nombre et toutes plus indignes l'une que l'autre, Jésus prend la plus terrible des offensives, interroge les pharisiens sur le baptême de Jean, prononce la parabole des vignerons et la parabole des noces, et après avoir rompu avec les pharisiens et la hiérarchie sacerdotale par ses malédictions, rompt avec la ville elle-même et fait entendre sur elle cette douloureuse prophétie : « *Jérusalem, Jérusalem,*

[1] Marc I, 15.

toi qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, mais vous ne l'avez pas voulu! Voici, votre demeure va devenir déserte[1].»

Messieurs, il est de ces situations historiques qui ne mettent pas en cause la liberté des individus qui les dénouent, et qui cependant ne semblent comporter qu'un dénouement prévu et presque fatal.

Ainsi, nous nous trouvons, à la fin du ministère de Jésus, dans une situation historique dont le dénouement ne pouvait être autre que la mort violente du Sauveur. Le mot de cette situation avait été dit par Caïphe : «*Il faut qu'un seul homme meure pour toute la nation*[2].» Entre ce seul homme et ce que Caïphe entendait par la nation, c'est-à-dire le peuple soumis à la hiérarchie sacerdotale et au pharisaïsme, l'opposition était devenue irréductible, et comme il n'y avait pas d'apparence que ce seul homme dût modifier une attitude, pas plus qu'il n'y en avait que les pharisiens et les sadducéens dussent renoncer à une autorité et à un prestige sans lesquels ils devaient disparaître, Jésus avait bien vu; il avait

[1] Luc XIII, 34, 35a. — [2] Jean XI, 50.

fait preuve d'une perspicacité historique véritablement géniale, quand, dès les débuts de son ministère, — selon moi, en tous cas dès l'entretien de Césarée de Philippe, — il avait annoncé que le Fils de l'homme serait mis à mort, quand il avait revêtu cette annonce de cette forme: « *Il faut* », expression d'une nécessité historique, et quand il l'avait encore précisée en ajoutant qu'il serait supplicié par les scribes, les sacrificateurs et les chefs du peuple.

Il faut que le Fils de l'homme soit mis à mort, cette mort était inévitable: les mots « *il faut* » étaient l'application de cette loi mystérieuse de l'histoire, qui, sans porter atteinte à la liberté des individus, ne laisse pas que de constater l'enchaînement des situations.

II

L'explication que je viens de donner porte dans le langage théologique le nom d'explication historique, et je dois ajouter que presque tous les théologiens, soit orthodoxes, soit rationalistes, sont d'accord pour en admettre la vérité, quelles que puissent être dans le détail les différences d'appréciation qui les séparent. Mais, où la séparation commence à s'entrevoir, en attendant

qu'elle s'accentue et finisse par se consommer, c'est lorsque nous déclarons cette explication absolument insuffisante.

Il me semble évident, en effet, que par ces expressions: *Il faut que le Fils de l'homme soit mis à mort,* Jésus n'a pas seulement fait preuve de perspicacité historique. Nous savons que c'est le caractère de l'enseignement de Christ d'avoir une portée essentiellement morale, et je ne pense pas que l'on puisse nier, à un examen impartial des textes, que Jésus ait regardé sa mort comme inévitable, précisément parce qu'il y voyait le résultat d'une nécessité morale.

C'est la seconde idée que je voudrais soumettre, et je la formulerai de suite telle que je la conçois. La mort de Jésus était *inévitable*, étant donné la contradiction, et par suite la lutte que le péché devait livrer à la sainteté.

Rendons-nous ici un compte exact de ce que c'est que le *péché*.

Ce ne sera rien vous apprendre de nouveau que de vous affirmer que le péché n'est pas seulement un acte de la volonté libre, se manifestant comme action mauvaise proprement dite, ou comme parole mauvaise, ou comme pensée mauvaise isolée, mais qu'il est une puissance. Une telle définition du péché n'est

pas seulement scripturaire, elle est encore psychologique et expérimentale. Ce qui est mauvais en moi, ce n'est pas seulement une manifestation passagère et capricieuse à laquelle se livrera je ne sais quel libre arbitre d'indifférence, c'est ma nature. Le péché est un état chronique; on l'a comparé parfois à une maladie, et si la comparaison n'est pas tout à fait exacte, elle n'est pas non plus tout à fait fausse. Cette puissance du péché est une puissance universelle, agissant sur l'espèce humaine tout entière, et en vertu des lois de l'hérédité se transmettant de génération en génération. Le dogme du péché originel, dont il était de bon ton de se moquer à une certaine époque rationaliste qui s'appelait pourtant l'époque brillante du XVIII[e] siècle, est devenu aujourd'hui une vérité incontestée, et vous n'en trouverez nulle part une démonstration plus frappante que dans les ouvrages du docteur Prosper Lucas ou du philosophe Ribot, que l'on ne soupçonnera pas de christianisme.

Faut-il aller plus loin, et voir dans le péché une puissance s'exerçant dans l'univers entier? Je ne sais: pour quiconque se souvient de certains passages de Saint Paul, tels que ceux-ci: « *Nous savons que toutes les créatures ensemble soupirent et sont comme en travail jusqu'à*

maintenant[1]. — *Il a plu à Dieu de se réconcilier toutes choses, tant celles qui sont dans les cieux que celles qui sont sur la terre*[2],» — pour quiconque se rappelle que les premiers chapitres de la Genèse nous représentent le mal comme existant déjà dans la création avant la chute de l'homme — (je fais allusion à l'existence de Satan et à ce verset si caractéristique: «*Le serpent était le plus rusé des animaux des champs*[3]»), — pour quiconque prend au sérieux la souffrance et la mort et y voit des conséquences du péché, — pour quiconque ne saurait lire dans le livre de la Nature sans y voir cependant autre chose que la bonté de Dieu, puisqu'aussi bien nous ne saurions attribuer à cette bonté l'universelle destruction des êtres et cette entre-tuerie, si l'on ose ainsi dire, qui fait frémir d'épouvante, — pour quiconque tient compte de tous ces faits et de beaucoup d'autres, la conclusion semble inévitable.

Le péché n'est pas seulement une puissance s'exerçant sur l'humanité, c'est une puissance universelle, s'exerçant sur toute cette partie de la création qui s'appelle notre globe terrestre.

[1] Rom. VIII, 22.
[2] Col. I, 20.
[3] Gen. III, 1.

Et c'est, pour le dire en passant, ce qui me fait croire à la personnalité de Satan. Car si je puis bien expliquer que le péché s'exerce sur l'humanité, parce que l'humanité l'a voulu, et si je puis même admettre que ce péché de l'humanité a été la cause d'une effroyable répercussion sur toute la nature, puisqu'il est écrit: « *Le sol sera maudit à cause de toi* [1] », il m'est difficile cependant de rapporter au péché de l'homme toute la souffrance terrestre, tout l'égoïsme de la créature, et si je ne puis le rapporter ni à l'homme qui n'existait pas encore, ni à la créature elle-même qui ne possède pas la personnalité morale, ni à Dieu qui est la bonté parfaite et qui a trouvé son œuvre bonne en tant qu'elle sortait de ses mains, il faut bien que je rapporte le péché, puissance universelle, à un Être qui l'a voulu et qui le veut, à Celui que Jésus a appelé le Prince de ce monde, à la personnalité mauvaise qui a nom Satan, car de même que la réalité du Bien postule l'existence de Dieu, — le Bien n'est réel que s'il est l'expression d'une volonté, — de même la réalité du Mal postule l'existence du Diable, — le mal n'est réel lui aussi, que s'il est l'expression d'une volonté. — Je crois que la volonté mauvaise qui s'appelle Satan, a gâté

[1] Gen. III, 17.

l'œuvre de la volonté bonne qui s'appelle Dieu.

Mais laissons cela; il faudrait entrer dans des considérations métaphysiques des plus abstraites si je voulais poursuivre les conséquences rigoureuses de cette manière de voir, que je crois absolument morale et que je considère comme biblique, et il faudrait surtout préciser une multitude de détails dans lesquels je ne saurais songer à entrer.

J'en reviens à ce que je disais : Le péché n'est pas seulement un acte isolé, ou une collection d'actes isolés de la volonté; il est une puissance, la puissance du mal, s'exerçant peut-être sur tout l'univers, s'exerçant en tous cas sur l'espèce humaine.

Comment se manifeste cette puissance? — Dans les individus, malgré eux et avec leur concours.

Avec leur concours, cela va sans dire : lorsque nous faisons le mal, c'est que nous le voulons.

Mais aussi malgré eux, car nous ne faisons pas toujours le bien que nous aimons, et nous faisons bien souvent le mal que nous haïssons. Sans doute, à l'origine du péché humain, se trouve la volonté du premier homme, mais cette volonté déviée a vicié la nature humaine, qui naît

aujourd'hui pécheresse et produit des fruits de péché.

Et quel est le caractère de cette puissance mauvaise qui s'appelle le péché? Le péché est essentiellement inimitié contre Dieu. Le péché est la négation de la sainteté.

Et dès lors la conclusion est visible.

Partout où apparaîtra la Sainteté, le péché essayera de la détruire et luttera contre elle, et plus la Sainteté sera lumineuse, plus le péché s'opposera à elle. C'est là une véritable nécessité morale. Le saint, disons si l'on veut le chrétien, dès qu'il est fidèle, soulève la haine du monde, son mépris, ses moqueries, ses insultes, ses persécutions. Le monde n'apprécie le chrétien que dans la mesure où le chrétien se dévoue à lui, c'est-à-dire lui est utile, mais que le chrétien blâme le monde et oppose à sa vanité et à sa frivolité l'austérité et les exigences de la Loi de Justice, et le monde se soulève.

Or, supposons qu'il ne s'agisse plus d'un chrétien, c'est-à-dire d'un être relativement, hélas! très relativement saint. Dans un monde de péché, faisons apparaître la Sainteté absolue, et nous comprendrons que le duel que se livreront ces deux puissances, sera un duel à mort. Ou Jésus ne mourra pas du tout, ou s'il meurt, il mourra de mort violente. La première alter-

native étant jugée impossible, — étant donné la condition humaine actuelle, — la seconde est seule possible. Je laisse de côté l'hypothèse d'une mort par maladie, qui n'a rien à voir ici, puisqu'en supprimant l'Être saint, l'un des termes du problème, elle supprimerait le problème lui-même. Je dis que Sainteté et Péché ne peuvent coexister sans lutte, et que cette lutte doit aboutir à une mort, logiquement à une mort violente, à supposer que la lutte puisse naturellement se prolonger de façon à ce que chaque puissance se développe dans sa totalité et puisse manifester toutes ses énergies.

Qu'il me soit permis d'ouvrir ici une légère parenthèse. On s'est souvent étonné que les possessions démoniaques si fréquentes du temps de Jésus aient été relativement beaucoup moins fréquentes avant la venue du Christ, et surtout après cette venue. Or, en admettant que l'état démoniaque ne soit pas seulement un état épileptique, ou hypnotique, ou hystérique (c'est là une question que je ne discute pas), il n'y a là dans notre manière de voir rien que d'explicable. Il est tout naturel que la puissance mauvaise se soit plus particulièrement acharnée durant le séjour sur la terre du Saint et du Juste, et ce qui serait inexplicable, ce serait précisément qu'à une extraordinaire manifestation de Sainteté ne

correspondît pas un extraordinaire déploiement de la puissance satanique.

Mais revenons à notre idée. Je répète une troisième fois que l'Être saint, apparaissant sur la terre, devait provoquer le courroux satanique, et que la lutte devait se terminer par un meurtre.

Il faut que le Fils de l'homme, non seulement meure, mais qu'il *soit mis à mort.*

Et chose bien impressionnante, Messieurs, ce n'est pas seulement la conscience chrétienne qui en juge ainsi aujourd'hui, c'est ainsi qu'en jugeait la conscience païenne. J'aurais aimé retrouver le passage pourtant bien connu de Platon, dans lequel le célèbre philosophe, faisant la supposition de l'apparition d'un Juste sur la terre, demande à Socrate comment il serait accueilli. Et Socrate, avec cette haute sagesse morale véritablement surprenante, mais qui manifeste bien la vitalité de la conscience humaine, répond en faisant le tableau d'un Homme crucifié. — La justice ne saurait être contemplée par l'injustice.

Nous pouvons donc le dire: « La mort violente de Jésus était l'expression d'une nécessité morale. » Doit-on aller maintenant jusqu'à dire:

« Il fallait que le Fils de l'homme fût mis à mort par les scribes et les souverains sacrificateurs? » Je le crois: car c'est encore une loi du monde

moral que le péché se manifeste le plus là où il y a le plus de lumières religieuses. Là où le péché n'est guère qu'une puissance d'égarement et de ténèbres, là où la volonté de Dieu n'a pas été vraiment connue, ou du moins ne l'a été que d'une façon bien superficielle et bien incomplète, là où l'homme a été livré aux pressentiments, d'ailleurs souvent bien saisissants d'une conscience pourtant obscurcie, je ne sais pas si la révolte peut éclater dans toute sa violence et sa cruauté. Mais dans le peuple qui a connu les desseins de Dieu, et à qui Dieu s'est révélé, dans le peuple qui pendant tout le cours de l'histoire a vu marcher devant lui la colonne de nuée et la colonne de feu, dans ce peuple-là, laissez se manifester le péché, et il y prendra de suite des allures plus violentes que partout ailleurs. Dans le paganisme l'idolâtrie est souvent hideuse, abjecte même, mais elle inspire de la pitié. En Israël l'idolâtrie sous les arbres verts et sur les collines devient une abominable orgie et excite l'indignation: vous plaignez le païen et vous blâmez le Juif; vous dites du culte de Vénus: « Pauvre culte; » vous dites du culte de Baal et des Astartés: « Culte infâme! » — A un accroissement de lumière doit correspondre un accroissement de péché. — Si dès lors le péché devait déjeter toute sa violence et déverser tout

son venin alors que le Saint apparaissait, indépendamment de toute considération historique, et en ne se tenant qu'au point de vue moral, il était inévitable, il était nécessaire que cette violence se manifestât en Israël, car il ne saurait y avoir de révolte suprême contre Dieu que là où Dieu s'est fait connaître, et nous savons qu'il s'était fait connaître en Israël.

Jésus ne faisait donc pas preuve de perspicacité historique, il dévoilait son admirable connaissance des lois morales, quand il s'écriait avec douleur : «*Il faut que le Fils de l'homme soit mis à mort par les scribes, les principaux sacrificateurs et les chefs du peuple*», car c'était bien là une nécessité morale, en tant que le mot nécessaire est synonyme d'inévitable.

III

Avons-nous maintenant épuisé la pensée de Jésus en nous plaçant au point de vue que je viens de rappeler et qui est celui de toute cette conférence ?

Je ne le pense pas.

Je remarque d'abord que ces mots *il faut* sont rapportés par Jésus à une volonté de Dieu, volonté formellement exprimée à ce qu'il semble,

puisque dans ce fameux entretien de Césarée de Philippe, dans lequel Pierre confessa la divinité de Jésus et reçut de lui le témoignage que l'on sait, ce même Pierre fut tancé vertement et dut s'entendre infliger cette énergique réprobation : « *Arrière de moi, Satan!*[1] » Et pourquoi? parce qu'il avait essayé d'écarter l'éventualité d'une mort violente. Une telle idée a paru blasphématoire à Jésus: ne pas être mis à mort, la suggestion d'une semblable idée lui est une tentation, et il la repousse comme contraire à la volonté de son Père. Qu'est-ce à dire, sinon que pour Jésus, sa mort violente rentrait dans le plan de Dieu.

Et, en effet, c'est bien là ce qu'il affirme à diverses reprises. Rappellerai-je cette parole adressée à Judas: « *Pour ce qui est du Fils de l'homme, il s'en va selon ce qui a été écrit de lui, mais malheur à cet homme par qui le Fils de l'homme est trahi! il eût mieux valu pour cet homme-là de n'être jamais né*[2]. » Ou encore cette parole du jardin des Oliviers: « *Je vous serai, cette nuit, à tous une occasion de chute, car il est écrit : Je frapperai le berger et les brebis du troupeau seront dispersées*[3]. » Ou

[1] Matth., XVI, 23.
[2] Matth. XXVI, 24.
[3] Matth. XXVI, 31.

encore celle-ci prononcée lors de l'arrestation: « *Penses-tu que je ne puisse pas maintenant prier mon Père, qui me donnerait aussitôt plus de douze légions d'anges ? Comment donc s'accompliraient les Écritures qui disent qu'il faut que cela arrive ainsi*[1] *?* » — « *Vous êtes sortis avec des épées et des bâtons, comme après un brigand, pour me prendre ; j'étais tous les jours parmi vous, enseignant dans le temple, et vous ne m'avez point saisi. Mais tout ceci est arrivé afin que ce qui est écrit dans les prophètes fût accompli*[2]. » Faut-il rappeler enfin cette déclaration : « *C'est pour cette heure-là que je suis venu* »[3], et faut-il redire que lorsque Jésus se releva de son agonie, ce fut après avoir demandé au Père d'éloigner de lui une coupe par trop amère, et après avoir prononcé cette parole de soumission : « *Que ta volonté soit faite* »[4] *?*

La mort du Fils de l'homme, sa mort violente rentrait dans le plan de Dieu.

Au reste, c'est à dessein que, parmi tant de textes que j'aurais pu citer, je n'en ai reproduit que d'une certaine catégorie, je veux dire: je n'ai

[1] Matth. XXVI, 53-54.
[2] Matth. XXVI, 55-56.
[3] Jean XII, 27.
[4] Luc XXII, 42.

cité que des textes établissant tous un rapport entre la mort de Christ et la prophétie. Il est certain qu'en mourant, Jésus a cru accomplir ce qui avait été prédit par les prophètes, par le chapitre LIII d'Ésaïe en particulier.

Je ne veux pas du tout me lancer ici dans une discussion sur la valeur de la prophétie, encore moins veux-je effleurer seulement la question de l'attitude de Jésus vis-à-vis des prophètes; mais quelle que soit la théorie que l'on adopte, que l'on voie dans la prophétie une prescience rigoureuse de l'avenir, ou qu'on y voie plutôt l'expression d'un certain dessein conditionnel de Dieu, qui peut s'accomplir ou non, suivant ce qu'en décidera la liberté humaine, toujours est-il que la prophétie n'est rien, si elle n'est pas au moins l'expression d'un plan divin. Et c'est tout ce que je prétends. La mort de Jésus, sa mort violente, entrait dans le plan de Dieu, et nous connaissons la parole de Pierre: « *Ce Jésus ayant été livré par la volonté déterminée et selon la prescience de Dieu, vous l'avez pris et vous l'avez fait mourir par les mains des méchants, l'ayant attaché à la croix*[1]. » Ainsi c'est conformément à la prophétie que Jésus doit mourir, sa mort appartient aux signes caractéristiques

[1] Actes II, 23.

de sa mission de Christ ou d'envoyé de Dieu.

Et c'est qu'en effet la mort de Christ, qui devait être la conséquence de la lutte entre la sainteté et le péché, devait être aussi le châtiment de ce péché meurtrier. Dieu a condamné le peuple Juif à être le meurtrier du Seigneur de Gloire; je dis il a condamné, je ne dis pas il a déterminé, ou plutôt il a déterminé dans la mesure où il a condamné, et il a condamné dans la mesure où le peuple Juif a péché.

Je m'explique. Le peuple Juif a péché, il a été infidèle, il a faussé l'idéal messianique, il devait être puni. Quelle punition Dieu lui inflige-t-il? La punition qu'il a infligée de tout temps à son peuple ; celle qu'il a infligée à Pharaon, le persécuteur du peuple; celle qu'il inflige à tout homme.

La punition qu'il a infligée de tout temps à son peuple: Rappelons-nous le passage du prophète Ésaïe : « *Rends insensible le cœur de ce peuple, endurcis ses oreilles et bouche-lui les yeux, pour qu'il ne voie point de ses yeux, n'entende point de ses oreilles, ne comprenne point de son cœur, ne se convertisse point et ne soit point guéri.* » (VI, 10.)

La punition qu'il a infligée à Pharaon: Rappelons-nous ce passage de l'Exode (X, 27): « *L'Éter-*

nel endurcit le cœur de Pharaon», — l'Éternel, l'Éternel lui-même endurcit.

La punition qu'il inflige à tout homme: Rappelons-nous l'éloquent passage du premier chapitre de l'Épître aux Romains: « *Dieu les a livrés aux convoitises de leur cœur et à l'impureté.* » — « *Dieu les a livrés à un esprit dépravé, pour commettre des choses qu'il n'est pas permis de faire.* » Remarquons cette expression: *Dieu les a livrés.*

Est-ce à dire que Dieu nous fasse pécheurs? Non, ce serait un blasphème. Mais Dieu a attaché cette punition au péché, que le péché enfante le péché, qu'il se multiplie lui-même, et sa justice applique cette loi, qui est elle-même l'expression de la Souveraine Justice.

Ainsi, Dieu a endurci le cœur d'Israël, au point qu'il a méconnu le Sauveur, et le méconnaissant, l'a tué. C'est juste, ne nous récrions pas, c'est juste, nous le savons tous; si on pouvait être pécheur impunément, le péché ne serait plus le péché, et c'est alors que la gloire de Dieu serait compromise.

La mort violente du Juste était inévitable, car elle est une manifestation de la Justice divine. Mais alors, dira-t-on, pourquoi Jésus a-t-il essayé de convertir son peuple? Et je réponds: il faut distinguer entre le peuple et les individus. Un

peuple peut être déterminé comme peuple, mais il peut y avoir dans ce peuple des individualités qu'il faut arracher à la destinée, des Nicodème, des Nathanaël, des Joseph d'Arimathée, des apôtres. — « *Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus* », et il s'agit d'arracher les élus du milieu des appelés.

Au reste, encore ici je dirai que l'appel est une forme de la justice comme de l'amour. L'appel retentit partout, jusque dans les enfers, car c'est le châtiment des enfers que d'être appelé sans pouvoir répondre. — Et cette justice procède de l'amour, car l'amour ne cesse d'espérer, il ne peut pas ne pas appeler: S'il y avait encore une lueur d'espoir! S'il y avait un Nathanaël, ou s'il y avait une chance de salut pour qui que ce soit! Jésus n'aurait été ni aimant ni juste, s'il n'avait dit: Venez, venez, venez à moi! Un seul venant justifie tout, et il y en a qui sont venus. — Et puis par delà le peuple, il y avait l'humanité. Cela suffit, n'est-ce pas?

Mais alors, dira-t-on encore, le peuple Juif n'est plus libre, dès lors il n'est plus responsable. Je réponds: la conséquence n'est pas juste.

Il n'est plus libre, ou du moins il n'est presque plus libre; il l'est si peu qu'on peut dire qu'il ne l'est plus, — je l'admets, j'irai jusqu'au bout, bien que je ne le pense pas absolument, et pour ne

pas avoir l'air de me ménager une porte de sortie, je veux bien le concéder: Non, le peuple Juif n'est plus libre.

S'ensuit-il qu'il ne soit plus responsable? Ce serait une monstrueuse erreur de morale.

Je vais prendre quelques exemples: Voici un ivrogne, un débauché; cet homme a laissé dominer en lui la passion de la boisson, ou toute autre passion; il devient, n'est-il pas vrai, une victime? Il le devient tellement que si aujourd'hui il prend la résolution de ne plus boire, aujourd'hui aussi si la tentation survient, il succombera. La force de résistance lui fait défaut. Il a mal usé de sa liberté, il l'a enchaînée, et cela par un jugement de Dieu, car Dieu a voulu que celui qui profanerait le don royal de la liberté en le faisant servir au mal, perdrait cette couronne qui fait sa dignité et qu'il perdrait toujours plus. A celui qui n'a plus, on lui enlèvera le peu même qu'il a encore. Dira-t-on que cet homme n'est plus responsable? Ce serait le renversement de toute morale. Au nom de la morale, j'affirme que sa responsabilité croît avec son esclavage, et n'est-ce pas pour cela qu'on punit davantage le récidiviste? Et pourtant le récidiviste est moralement moins libre que celui qui tombe une première fois. L'homme qui a perdu sa liberté est responsable de cette

perte même. Ainsi le peuple Juif n'est plus libre de ne pas tuer le Seigneur de gloire, mais s'il ne l'est plus, à qui la faute? Au jugement de Dieu? Oui, sans doute, mais si ce jugement pèse sur lui, n'en est-il pas responsable?

Ah! Messieurs, il ne faut pas se faire de la liberté une idée fausse et conséquemment dangereuse et immorale. Dès que la liberté est au début d'une vie, de la vie d'un individu ou d'un peuple, toute cette vie est sous la dépendance de cette liberté, et si ce peuple ou cet individu librement détruisent leur liberté, leur esclavage ne diminue en rien leur responsabilité. C'est librement que le peuple Juif est devenu un peuple infidèle, et si son infidélité entraîne logiquement un assassinat, il est responsable de l'assassinat, conséquence de l'infidélité, parce qu'il est responsable de l'infidélité elle-même. Cela n'est pas de la casuistique, c'est de la morale, et ceux qui nieraient ces principes ne feraient peut-être pas preuve de faiblesse de raisonnement, ils feraient preuve d'immoralité intellectuelle, car il y a une immoralité intellectuelle.

Je dis donc que je ne diminue en rien la responsabilité du peuple Juif, lorsque j'affirme que Dieu l'a condamné à être le meurtrier du Seigneur. Au reste, si quelqu'un le conçoit autrement, je suis disposé à accueillir toute autre explication,

à la condition qu'elle ne néglige aucun élément du problème: ni l'affirmation scripturaire que le peuple Juif a été *coupable*; « *vous l'avez pris, vous l'avez fait mourir, vous avez renié le Saint et le Juste, vous avez demandé qu'on vous accordât un meurtrier*[1] : « *J'ai péché, s'écrie Judas, en trahissant le sang innocent* »[2] — (il n'y a pas de péché sans responsabilité), — ni l'affirmation scripturaire que le peuple juif a été *déterminé*. — « *Ce Jésus ayant été livré par la volonté déterminée*, dit le livre des Actes, et l'on sait ce qui est dit à Judas, le coupable: « *Fais au plus tôt ce que tu as à faire*[3]. »

Je préviens seulement qu'il y a une explication que je n'admettrai jamais, au grand jamais, c'est celle qui se retranche derrière le mot mystère, pour y abriter une contradiction. Je veux admettre le mystère, je l'admets partout, mais comme mystère, c'est-à-dire j'admets qu'il y a des choses qui nous sont cachées, mais je n'admets la contradiction nulle part, et je croirais blasphémer en prêtant à Dieu vis-à-vis de moi cette double attitude de m'avoir donné une raison pour réfléchir, et de me demander ensuite

[1] Actes III, 13-14.
[2] Matth. XXVII, 4.
[3] Jean XIII, 27.

de faire abdication de cette raison, parce que le dernier mot de tout serait contradiction. En se livrant à de telles pensées, on se livre au scepticisme, et je croirai tout plutôt que d'être sceptique, car je veux vivre, et le scepticisme tue!

. . . . . .

Ai-je réussi, Messieurs, à vous montrer dans quel sens la mort de Jésus, sa mort violente, a été inévitable? Je l'espère.

Vous avez, n'est-ce pas, retenu cette triple pensée qui résume tout ce travail:

1° La mort de Jésus a été inévitable, étant donné les conditions historiques du peuple Juif et la lutte que Jésus devait forcément engager dans ces conditions.

2° La mort de Jésus a été inévitable, étant donné qu'il était Saint, et que son apparition sur une terre de péché et en particulier au sein d'un peuple d'autant plus coupable qu'il avait été plus éclairé, devait être le signal d'une lutte à mort.

3° La mort de Jésus a été inévitable, étant donné que Dieu lui-même exerçait son jugement, et réalisait le plan de sa justice.

Il faut cependant en convenir, à nous arrêter ici, nous serions loin d'avoir sondé la pensée de Jésus, lorsque parlant à ses apôtres il leur ré-

vélait qu'il fallait que le Fils de l'homme fût mis à mort. Et je n'ai pas besoin d'ajouter que le point essentiel n'a pas même encore été abordé.

Au reste, à ne prendre que les trois propositions énoncées à l'instant même, qui ne sent combien elles sont insuffisantes ?

La mort de Jésus a été inévitable, ai-je dit, étant donné les conditions historiques du peuple Juif. Soit: mais si Dieu dirige l'histoire, pourquoi donc a-t-il permis qu'au moment de la naissance de Jésus, les conditions historiques de ce peuple fussent aussi navrantes et aussi désolées?

La mort de Jésus était inévitable, étant donné qu'il était le Saint apparaissant sur une terre de péché. Soit: mais alors pourquoi Jésus est-il né sur ce petit coin de terre où le péché devait être plus violent et plus persécuteur que partout ailleurs, étant donné les lumières reçues?

La mort de Jésus a été inévitable, étant donné que Dieu exerçait son jugement. Soit encore: mais pourquoi Dieu a-t-il exercé son jugement de telle façon qu'il devait amener le plus terrible, le plus épouvantable de tous les crimes?

En un mot, si les conditions historiques, morales, religieuses dans lesquelles se trouvaient l'humanité et le peuple Juif il y a 1900 ans étaient telles, qu'inévitablement le peuple Juif et par lui l'humanité tout entière devait encourir

la plus effrayante responsabilité, comment Dieu a-t-il provoqué ce crime par l'envoi de son Fils?

Comment les temps étaient-ils accomplis? Était-ce le moment? Et si c'était le moment, pourquoi Dieu n'a-t-il pas envoyé douze légions d'anges au Fils? Pourquoi Dieu n'a-t-il pas épargné aux hommes le crime de tuer le Fils? Pourquoi d'ailleurs, dans un duel à mort entre la Sainteté et le péché, est-ce forcément le péché qui l'a emporté? Pourquoi la Sainteté a-t-elle subi une défaite?

Voilà le terrible problème qui se pose à la conscience de tout homme qui ne veut pas ajouter: « *Mort pour nos péchés* », qui ne veut pas croire à l'Évangile, et c'est ce problème que résoudra notre prochaine conférence. La mort violente de Jésus a été *indispensable,* au moment même où Dieu a envoyé son Fils. J'espère, Messieurs, que si quelque obscurité subsiste encore dans vos esprits, elle sera alors toute dissipée et que des ténèbres du Calvaire surgira pour vous la pleine, la radieuse, l'éblouissante lumière de la Vérité et de la Justice divines, l'une et l'autre d'ailleurs toutes pénétrées d'amour.

Vous comprendrez, je l'espère, que les temps étaient vraiment accomplis, et vous adorerez avec nous les voies admirables de Dieu. Vous comprendrez surtout que, pour un esprit logique,

deux attitudes sont seules possibles devant cette inéluctable nécessité de la mort de Jésus : ou la foi au Christ Rédempteur et par la foi l'illumination merveilleuse du plan providentiel, — ou l'incrédulité, mais avec elle la négation de tout. Et vous savez que c'est là ce que nous devons provoquer. « *Plût à Dieu que tu fusses froid ou bouillant, mais parce que tu es tiède, je te vomirai*[1]. » La croix de Jésus doit provoquer l'hostilité ou l'amour ; si elle ne produisait que l'indifférence, c'est donc qu'elle ne serait plus une puissance, et grâce à Dieu, elle n'a pas cessé d'être une puissance.

Pour aujourd'hui, après avoir commenté la parole de Jésus *il faut*, expression de la nécessité, terminons cette conférence sur une parole de liberté, et que celle-ci nous fasse pressentir la lumière.

Messieurs, la liberté humaine est une réalité, du moins une réalité relative. Cette liberté a été diminuée, presque détruite par le péché : un peu de liberté, assez pour qu'il y ait de l'espoir de nous sauver, et beaucoup d'esclavage, trop, beaucoup trop, pour que nous puissions nous sauver nous-mêmes : voilà notre état spirituel.

La liberté divine est intacte, parce que Dieu

[1] Apoc. III, 15-16.

est Esprit et parce qu'il est Saint. Sa liberté, c'est son amour. Rien n'est plus libre que l'amour. La liberté divine a voulu rejoindre et surtout restaurer la liberté humaine, et il lui a fallu passer par un chemin qu'elle s'est d'ailleurs librement tracé. La liberté divine a été retrouver la liberté humaine, par le chemin de la mort de Jésus: voilà la vérité.

Oui, ta liberté, ô Dieu, restaurant la mienne, voilà le nœud de l'énigme.

Il faut que le Fils de l'homme soit mis à mort. Mais si le Fils de l'homme est mis à mort, s'il passe par cette nécessité, c'est qu'il s'y est soumis. « *Personne ne m'ôte la vie, j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre* [1]. » Liberté, liberté divine.

« *Et si le Fils de l'homme vous affranchit, vous serez libres.* » Liberté, liberté humaine.

Messieurs, sous la nécessité du drame Rédempteur, palpite la liberté de l'amour.

MORT DE JÉSUS

II

LA MORT INDISPENSABLE

19 mai 1897.

MORT DE JÉSUS

2e conférence.

LA MORT INDISPENSABLE

Messieurs,

Une question s'est posée à nous à la fin de notre dernière conférence. Nous faisions cette réflexion: Si la mort de Jésus a été nécessaire, c'est-à-dire inévitable en vue d'une nécessité historique, morale, voire même divine, pourquoi Dieu a-t-il envoyé son Fils? Pourquoi n'a-t-il pas épargné à l'humanité ce crime des crimes qui s'appelle le rejet du Messie? Pourquoi ne l'a-t-il pas épargné surtout à son peuple? Car nous l'avons vu également, l'histoire, la morale,

le plan divin, ne confirment pas seulement cette parole: « *Il faut que le Fils de l'homme soit mis à mort* », ils confirment encore la fin de la citation scripturaire: « *il faut qu'il soit mis à mort par les scribes, les principaux sacrificateurs et les chefs du peuple.* »

Pour que Dieu ait permis et dans un sens ait provoqué cette iniquité, Lui qui est pourtant Saint, il faut qu'il ait eu des raisons bien sérieuses, raisons d'amour peut-être, raisons de justice en tous cas. Dieu n'aurait-il pas pu envoyer son Fils pour sauver le monde à une autre époque, à une époque où le Fils aurait eu autant de chances d'être accueilli qu'il courait alors de risques d'être rejeté? — Envoyer son Fils, alors qu'il prévoyait de façon presque certaine que ce Fils serait mis à mort, bien plus, l'envoyer pour qu'il soit mis à mort! Comment justifier cela?

Je réponds: la mort violente de Jésus n'a pas seulement été *inévitable*, elle a été *indispensable* pour notre salut.

La mort, seulement inévitable, de Jésus serait en effet un scandale pour la conscience, mais la mort indispensable de Jésus lève le scandale, innocente Dieu devant la conscience, fait éclater sa justice et fait éclater son amour.

Je viens donc essayer de démontrer la propo-

sition suivante: Pour le salut du monde, la mort violente de Jésus a été indispensable. Et c'est ce qui explique que Dieu ait envoyé son Fils à une époque où le rejet du Fils était inévitable.

Deux observations seulement: J'insiste sur le mot *violent*: *La mort violente de Jésus*. Je veux démontrer que notre salut n'exigeait pas seulement que le Fils de l'homme mourût, mais qu'il fût mis à mort, et même qu'il le fût par le peuple élu. C'est ma première réflexion.

Voici ma seconde: Je n'aborderai plus (ou en tout cas je n'aborderai plus que d'une façon très incidente), la question de la responsabilité des Juifs, puisque je me suis déjà expliqué tout au long sur ce point. Je me contente de rappeler que, de même que l'esclavage d'un homme victime de son péché, de par un jugement de Dieu (qui a attaché au péché ce châtiment qu'il nous rende esclaves), ne diminue en rien la responsabilité de cet homme, de même l'endurcissement tout ensemble volontaire et justicier du peuple de Dieu, ne diminue en rien sa responsabilité. A l'origine de tout esclavage, individuel ou national, il y a la liberté de l'individu ou de la nation, et cela suffit pour que la responsabilité soit sauvegardée. Ainsi donc, je répète la proposition que je veux démontrer: Pour le salut du monde, la mort violente de Jésus a été indispensable, et

c'est ce qui explique que Dieu ait envoyé son Fils à une époque où le rejet de ce Fils, était inévitable.

J'établirai d'abord que la mort de Jésus a été *indispensable,* — ce sera l'objet de la première partie, — je montrerai ensuite que cette mort devait être *violente,* — ce sera l'objet de la seconde.

I

La mort de Jésus était *indispensable* pour notre salut.

Rappelons d'abord quelques citations scripturaires: Comme, un jour, la mère des fils de Zébédée demandait au Seigneur de lui promettre que ses deux fils seraient assis dans son royaume, l'un à la droite et l'autre à la gauche du Messie, Jésus répondit en donnant à ses disciples une leçon d'humilité, et se proposant lui-même en exemple, ajouta: « *Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie comme la rançon de plusieurs* [1]. » Cela se passait vers la fin du ministère du Sauveur. Et voici ce qui se passait quelques mois auparavant:

[1] Matth. XX, 20-28.

Jésus, ayant déclaré qu'il était le pain de vie, avait scandalisé certains Juifs qui murmuraient à son sujet, disant: « *N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, celui dont nous connaissons le père et la mère? Comment donc dit-il: Je suis le pain descendu du ciel?* » Et dans sa réponse Jésus s'exprima ainsi: « *Si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement; et le pain que je donnerai c'est ma chair, que ie donnerai pour la vie du monde*[1]. »

Revenons maintenant à la fin du ministère du Sauveur. C'est le jeudi soir. Une dernière fois, Jésus soupe avec ses disciples. Rompant le pain, il le leur donna en disant: « *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous..* » — Leur tendant la coupe, il dit: « *Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance qui est répandu pour vous*[2]. » — Voilà pour la pensée de Jésus.

Voici quelques déclarations de l'apôtre Saint Paul: « *Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils*[3]. » — *Qui condamnera les élus de Dieu? Christ est mort*[4]. » — « *Il est mort et c'est pour le péché qu'il est mort, une fois pour toutes*[5]. » — « *Je vous ai enseigné avant tout que Christ est mort pour nos péchés, selon les Écri-*

[1] Jean VI, 41-42, 51. — [2] Luc XXII, 19-20. — [3] Rom. V, 10. — [4] VIII, 34. — [5] VI, 10.

tures[1]. » — « *Il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous*[2]. »

Jean a-t-il pensé autrement?

Il écrit dans sa première épître: « *Il est lui-même une victime expiatoire pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier*[3]. » — Et encore: « *Le sang de Jésus son fils nous purifie de tout péché*[4]. »

Quel est le point de vue de Pierre?

« *Vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre que vous aviez héritée de vos pères... par le sang précieux de Christ comme d'un agneau sans défaut et sans tache, prédestiné avant la fondation du monde et manifesté à la fin des temps*[5]. »

L'enseignement apostolique concorde donc avec l'enseignement de Jésus, qu'il prolonge et qu'il systématise, et une chose est évidente pour le lecteur non prévenu des Évangiles, c'est que soit Jésus, soit ses apôtres, ont établi un lien de nécessité, disons mieux, une relation de cause à effet entre la mort du Sauveur et la rémission des péchés; ou le salut, ou la réconciliation avec Dieu.

Comment concevoir cela? Comment le fait

[1] 1 Cor. XV, 3. — [2] 1 Tim. II, 5-6. — [3] 1 Jean II, 2. — [4] 1 Jean I, 7. — [5] 1 Pierre I, 18-19.

qu'il y a 1900 ans un homme a été crucifié entre deux brigands, peut-il me sauver de mes péchés, moi homme du XIXe siècle? — Mieux encore: Comment moi, homme du XIXe siècle, puis-je n'être sauvé que s'il y a 1900 ans, un homme a été crucifié entre deux brigands?

Retournons au jardin d'Éden, et sans nous prononcer ici sur le caractère historique ou mythique du récit de la chute, considérons ce récit lui-même.

Le premier homme a reçu de Dieu un ordre qu'il a librement transgressé: il l'a transgressé sachant fort bien à quel châtiment il s'exposait, car il avait été averti: « *Au jour où tu mangeras du fruit défendu, tu mourras certainement*[1]. » — Alors la sentence s'accomplit et à la menace succède le jugement: « *Tu mangeras le pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été pris, car tu es poudre et tu retourneras en poudre*[2]. »

L'intelligence et la conscience (je prends ces mots dans leur sens populaire et non philosophique, — intelligence étant synonyme de faculté de connaître ou d'observer, et conscience étant synonyme d'ensemble d'idées morales), — l'intelligence et la conscience ratifient-elles ce juge-

[1] Gen. II, 17. — [2] III, 19.

ment? Je réponds: la conscience le ratifie certainement et l'intelligence doit et peut le ratifier.

L'intelligence peut le ratifier. Je sais toutes les objections que l'on peut faire à cette idée: le salaire du péché c'est la mort; je sais que l'on peut, du point de vue des sciences physiques, nous montrer la mort, faisant ses ravages dans l'univers, bien avant l'apparition de l'homme, et conclure de là que la mort, étant antérieure au péché, ne saurait en être le fruit. Mais j'ai déjà touché ce point dans ma dernière conférence, et j'ai montré que rien n'empêche d'admettre que la création tout entière a été gâtée par le péché, je ne dis pas par le péché de l'homme, mais par le péché incarné en Satan. Satan, c'est-à-dire le mal, existait déjà avant l'homme, avant le péché de l'homme, puisqu'il l'a provoqué, et s'il existait, il est infiniment probable qu'il aura tout fait pour ternir l'œuvre du Créateur. Une telle théorie aurait l'avantage de soulager la conscience et de ne pas attribuer à Dieu cette universelle entre-tuerie des êtres qui demeure en effet un problème pour l'esprit qui veut penser moralement et qui a souci de la bonté divine.

Vous trouvez cette théorie trop aventureuse? Vous voulez voir dans la mort un simple phénomène naturel? Soit: Mais alors rien ne vous

empêche d'admettre que la mort des êtres inférieurs est une transition nécessaire pour arriver à la production et à la conservation de cet être supérieur qui s'appelle l'homme, mais qu'une fois cet être produit par lui, c'est la vie qui doit régner, et que si les êtres inférieurs doivent continuer à mourir pour le conserver lui, ou pour toute autre raison, lui du moins, doit vivre. Il n'y a là absolument rien d'irrationnel, d'illogique.

Mais c'est peu probable, direz-vous. Il ne s'agit pas de savoir si c'est peu probable, il s'agit de savoir si cela est possible. Or, c'est possible. Et si c'est possible, et si en même temps l'honneur de Dieu réclame que cela ait été, la raison doit obéir aux injonctions de la conscience. La raison ne demande pas à la conscience de se contredire elle-même, car la conscience ne réclame aucun suicide, mais la conscience demande que ses postulats soient respectés, et toute raison qui ne les respecterait pas, se condamnerait à l'erreur. De même que la vérité est la fille de la sainteté, l'erreur est la fille de la désobéissance.

Or, que dit la *conscience?* Elle dit que Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants. Elle dit que si la mort peut à la rigueur être un des moyens de l'activité créatrice, le but

de l'activité créatrice ne saurait être la mort. Elle dit que tout être moral, ange ou homme, est un but de l'activité créatrice, car on ne peut rien concevoir de supérieur à un être moral. Elle dit donc que, pour tout être moral, c'est-à-dire fait à l'image de Dieu, la mort ne saurait être quelque chose de normal. Ou l'homme n'est pas créé à l'image de Dieu, et alors tombons dans le matérialisme, dans l'incrédulité, et acceptons toutes leurs conséquences, — ce que nous nous refusons à faire au nom de la loi du devoir —, ou l'homme est créé àl'image de Dieu, et alors il est un but de création, et alors il ne peut pas être destiné à la destruction. Dieu ne peut pas détruire son image. Voilà le langage de la conscience.

Mais que serait devenu l'homme, s'il n'était pas mort? Pour moi qui suis chrétien, je vois dans l'Ascension de Jésus une démonstration de la destinée primitive de l'homme. Vous pourrez admettre une transformation de l'homme, une spiritualisation de l'homme, mais non pas une désorganisation. Or, la mort est une désorganisation. Le corps fait partie de l'homme (cela n'est pas seulement une vérité de bon sens, c'est une vérité scientifique, qui ne sait l'étroite corrélation qui unit l'une à l'autre la physiologie et la psychologie)? Le corps fait partie de

l'homme, la perte du corps constitue une désorganisation de l'homme. Et c'est bien pourquoi, lors du rétablissement de toutes choses, le corps que l'homme a perdu, lui sera rendu par la résurrection (rien de plus philosophique que cette doctrine), un corps glorifié, spirituel, incorruptible, mais un corps, c'est-à-dire un organe de l'activité de l'esprit. Perdre son corps, c'est donc être désorganisé; perdre son corps, c'est quelque chose d'anormal.

Or, si la mort est, pour tout être moral, ange ou homme, une chose anormale, la conclusion forcée ne peut être pour tout être moral, que la conséquence de quelque chose d'anormal, c'est-à-dire du péché, puisque, de même que tout ce qui est normal se ramène au bien, tout ce qui est anormal ne peut se ramener qu'au mal. Par lui-même, Dieu ne produit rien d'anormal. J'ai donc le droit de dire que la conscience ratifie cette parole scripturaire: « *le salaire du péché c'est la mort*[1] », et que la raison doit et peut la ratifier.

Et si vous me permettez encore cette réflexion, j'ajouterai que le *sentiment instinctif* de l'homme, la ratifie aussi. La mort nous révolte, du moins quand elle nous touche. Mourir! c'est le spectacle

[1] Rom. VI, 23.

auquel on devrait être le plus habitué, pour les siens et pour soi; c'est le spectacle auquel on cherche à s'habituer, en se redisant à soi-même que ce qui a commencé doit finir, que le caractère de ce qui est imparfait est de ne pas être éternel, que la mort est une loi de la nature, (autant de phrases qui ne signifient probablement rien, puisque notre âme a commencé elle aussi, et que nous ne croyons pourtant pas que le fait d'avoir commencé la condamne à périr). Mourir! c'est le spectacle auquel on ne s'habitue jamais entièrement, si du moins la mort frappe l'un des nôtres. La mort nous révolte, la mort est contre-nature, la mort est un châtiment. Je défie quelqu'un d'avoir été le témoin de l'agonie de quelqu'un qu'il aimait, sans qu'il se soit jamais dit: C'est anormal! Si quelqu'un n'avait pas fait cette réflexion, j'aurai tout à l'heure pour lui un mot qui l'éclairera peut-être douloureusement sur son impression.

Ainsi donc, Messieurs, voici qui est clair:

L'*Écriture,* la *conscience,* l'*impression instinctive* sont d'accord pour proclamer cette vérité: « *Le salaire du péché c'est la mort.* » La raison permet de le proclamer. Et quand nous disons salaire, nous disons bien salaire et non pas seulement conséquence; salaire, c'est-à-dire rétribution, sanction, punition. Le péché a été payé,

et sa rétribution c'est la mort. Je ne veux pas entrer ici dans une discussion de l'idée de sanction; il me paraît au reste si évident que la justice qui ne punirait pas, qui ne réclamerait pas ses droits, qui tout au moins ne les proclamerait pas, ne serait plus la justice! Or, redisons-le une troisième fois: le salaire du péché c'est la mort.

J'arrive maintenant à la Rédemption et j'y arrive tout naturellement, parce que dans le jardin d'Éden même, la promesse du salut s'ajouta immédiatement à l'énoncé de la peine. Vous vous rappelez cette parole adressée au serpent: « *Je mettrai de l'inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et celle de la femme; cette postérité t'écrasera la tête et tu la blesseras au talon*[1]. »

Comment s'est accomplie cette promesse? A quelles conditions pouvait-elle s'accomplir?

On dit quelquefois: pour être pardonnée, l'humanité n'avait qu'à renoncer à son péché et à mener une vie sainte, — ou bien encore, pour être pardonné, l'homme individuel n'a qu'à renoncer à son péché et à vivre conformément à la loi de Dieu. Je ne m'arrêterai pas longtemps à combattre ce point de vue, il me suffira

[1] Gen. III, 15.

des trois réflexions suivantes pour en faire justice.

1° L'homme individuel ne peut pas renoncer à son péché et vivre conformément à la loi de Dieu, par la bonne raison qu'il est pécheur, qu'il est membre d'une humanité pécheresse, que le péché est un fait de solidarité, je disais dans ma dernière conférence, une puissance s'exerçant sur les individus humains, dès leur naissance. Celui qui briserait cette puissance devrait avoir son point d'appui hors de l'humanité, de même que pour briser une chaîne il faut être en dehors d'elle et ne pas en former un anneau.

2° L'humanité ne peut pas renoncer à son péché, parce qu'il n'y a pas d'humanité en dehors des individus, et que les individus sont incapables de renoncer au mal. Il y a ici un cercle infranchissable qui rend l'humanité dépendante des individus, et les individus inséparables de l'humanité.

3° A supposer même que l'humanité renonçât ou pût renoncer à son péché pour mener une vie sainte, le passé n'en subsisterait pas moins. La sainteté ne saurait jamais avoir un effet rétroactif, elle ne saurait à aucun moment présenter un excès, une partie surérogatoire réversible sur le passé. « Il en serait comme d'un « homme chargé de dettes, » dit M. Grétillat dans

sa Dogmatique[1], « qui déclarerait son créancier « désintéressé par le fait qu'il est dorénavant en « état de satisfaire à ses engagements. » Le péché est un fait passé; il faut pour ce passé une réparation, ou une satisfaction, ou une rétractation, (c'est ce dernier mot que j'emploierai de préférence), — et c'est ce que méconnaît le point de vue superficiel que je combats.

Au reste, il faut ajouter que ce point de vue est généralement complété par ceux qui le partagent de la façon suivante:

Pour être pardonné, dit-on, il faut en effet une rétractation, et cette rétractation, c'est le repentir. Que l'homme individuel se repente et qu'il renonce à son péché, ou tout au moins qu'il lutte contre lui, et Dieu le sauvera. Et on cite pour justifier cette manière de voir, la parabole de l'enfant prodigue, la parabole des deux débiteurs, où en effet le repentir semble indiqué comme la condition suffisante du salut.

Je dois dire de suite que je récuse absolument cet emploi arbitraire de l'Écriture. On a cité les textes que je viens de rappeler, je me charge d'en citer beaucoup d'autres: mais s'imagine-t-on que chaque parabole, chaque parole du Seigneur doive être une reproduction complète de toute la

[1] Tome IV, page 310.

doctrine chrétienne? est-il nécessaire d'admettre que Jésus se soit cru obligé de dire ce qu'il savait à tout interlocuteur et en toute occasion? Puisqu'on invoque le témoignage scripturaire, qu'on l'invoque donc tout entier, et qu'on ne néglige pas cette multitude de passages qui tous rattachent le pardon à la mort expiatoire du Sauveur.

Quant à la théorie d'après laquelle, pour être pardonné, il suffirait que l'individu se repentît, je la trouve aussi superficielle que la précédente et des plus dangereuses au point de vue moral.

Superficielle, dis-je, car en admettant même que le repentir soit une rétractation, une expiation (ce que je ne serais pas éloigné d'admettre), encore cette rétractation ne serait-elle jamais qu'individuelle, et nous l'avons vu, c'est le péché, puissance s'exerçant sur l'humanité, qu'il convient de rétracter. Mais je dis surtout que cette théorie est dangereuse. En effet, dans un semblable système, ce n'est pas Dieu qui pardonne, c'est le pécheur qui s'octroie le pardon; c'est lui-même qui juge qu'il s'est suffisamment repenti, c'est lui-même qui ouvre un compte avec Dieu, mettant d'un côté sa vie passée et ses fautes, et de l'autre sa repentance et ses nouveaux actes de vertu, et décrétant ensuite que la balance incline en sa faveur. Qui ne voit dès lors les conséquences?

Je suis un homme léger, je jugerai toujours que mon repentir est suffisant; il ne me faudra pas beaucoup de douleur pour m'absoudre, je me dirai que Dieu est bon, et si je commets quelques péchés de plus, j'en serai quitte pour verser quelques larmes de plus, si tant est que je trouve nécessaire de les verser. Mais, comme le disait le regretté doyen Ch. Bois, dans un rapport sur la nécessité de l'expiation, — « l'âme profonde que tourmente le péché, c'est « celle-là qui ne se sentira jamais sûre de son « pardon, vous la forcez à travailler dans une « incertitude poignante. Vous fournissez à l'âme « légère une solution démoralisante du problème, « vous le laissez irrésolu et terrible pour l'âme « sérieuse, éprise de sainteté. Si le pécheur est « pénétré de la redoutable portée de son péché, « jamais il n'estimera qu'il est suffisamment re- « penti. Plus une repentance est profonde, plus « elle est éclairée et spirituelle, plus elle est « morale, plus aussi elle se juge elle-même insuf- « fisante, infiniment au-dessous de ce qu'elle de- « vrait être; on se repent de se repentir si mal, et « l'on demande pardon pour la repentance elle- « même. »

Que faut-il donc pour que l'humanité soit sauvée?

Je viens de rejeter cette théorie que, pour être

sauvée, l'humanité doit renoncer au péché et se repentir. Vous avez compris dans quel sens je l'ai repoussée. Je l'ai repoussée, parce qu'elle est impraticable et que si on la pratique, elle aboutit à des conséquences immorales.

Est-ce à dire cependant que je la trouve en elle-même immorale? En aucune façon.

S'il était possible que l'humanité renonçât au péché, et s'il était possible que l'humanité se repentît parfaitement, à la condition que la repentance fût vraiment une rétractation du passé, je dirais peut-être de la théorie qu'elle est incomplète, mais je ne la dénoncerais pas comme dangereuse. Son danger n'est pas d'être immorale comme théorie, mais d'être impraticable.

Pour moi, voici à quelles conditions Dieu peut pardonner:

1° Il faut que l'humanité se repente parfaitement (ce qui est impossible).

2° Il faut que l'humanité mène une vie absolument sainte (ce qui est également impossible).

3° Il faut que l'humanité donne à Dieu une certaine satisfaction, c'est-à-dire qu'elle reconnaisse non seulement que le péché est une iniquité, mais qu'elle voie comme Dieu lui-même, qu'elle y voie la source de tout mal et qu'elle en accepte toutes les conséquences, en les subissant

comme justes. Le péché réclame un salaire, l'honneur de Dieu ne peut avoir été foulé aux pieds, sans que cet honneur soit vengé, ou si l'on préfère, le droit divin ne peut avoir été méconnu, sans que cette méconnaissance soit proclamée, et elle l'est précisément par le châtiment ou par ce qu'on nomme plus particulièrement l'expiation.

Cette troisième condition, l'humanité peut-elle la remplir? Pas plus que les deux premières. Elle peut sans doute, subir toutes les conséquences du péché, mais si elle doit être rachetée, elle ne peut pas les subir dans toute leur plénitude, puisque, en les subissant ainsi, elle subirait la condamnation que la Rédemption a précisément pour but d'éviter. Et surtout elle ne peut pas subir ces conséquences du péché et les reconnaître comme entièrement justes, puisque, pour reconnaître parfaitement leur justice, il faudrait d'abord se repentir parfaitement, et que se repentir parfaitement est impossible.

Il convient de préciser cette dernière idée. Qu'est-ce que se repentir parfaitement? Est-ce seulement regretter son péché? Non, c'est le condamner, c'est le voir dans toute son horreur, dans toute sa nudité, dans tout ce qu'il a d'odieux. Se repentir parfaitement, c'est être saisi d'épouvante et de dégoût devant le péché, comme

Dieu lui-même, et c'est le rétracter comme Dieu. D'où il résulte, que pour se repentir vraiment, pour expier le péché en en sentant toute l'ignominie, il faudrait être saint.

Et dès lors, voici la contradiction à laquelle nous aboutissons:

Pour que Dieu pardonne, il faudrait:

1° Que l'humanité vécût saintement, — elle ne le peut pas;

2° Que l'humanité vît le péché comme Dieu, — elle ne le peut pas;

3° Que l'humanité acceptât toutes les conséquences du péché, comme reconnaissance de la justice divine, — elle ne le peut pas.

Et pourquoi ne le peut-elle pas? parce qu'elle est pécheresse. Dieu ne peut pardonner le péché, que si le péché est rétracté, est expié, est condamné par un être saint, et que si les conséquences du péché sont supportées par un être saint: l'être saint est seul en mesure de voir le péché comme Dieu, et de dire de toutes les conséquences du péché en les subissant: elles sont justes. J'insiste sur ce mot, « en les subissant, » car je répète qu'il faut que le droit divin méconnu soit proclamé, et il ne peut l'être que par le châtiment.

Or, Messieurs, c'est ce que Jésus est venu faire sur la terre.

Devenu homme, il est entré en solidarité avec l'humanité, il a été notre frère, il a sympathisé avec nous, il nous a aimés. Il nous a aimés... je ne veux rien savoir d'autre. Il nous a aimés: c'est toute ma dogmatique, et vous allez voir ce qui en découle.

L'amour suppose la sainteté, — cela n'a pas besoin d'être développé. — En Jésus, incarnation de l'amour parfait, nous possédons donc l'homme saint, qui pourra réaliser les conditions du pardon.

Comment les réalisera-t-il? — Je réponds: précisément en vertu de la loi de solidarité. Cette loi si terrible, en vertu de laquelle nous héritons des fautes de nos parents, cette loi qui veut que nous portions les conséquences des péchés des autres, cette loi qui fait peser sur une génération le poids des iniquités d'une autre génération, cette loi, instrument de propagation du mal, va devenir, entre les mains de Dieu, un instrument de propagation du bien.

Jésus est saint, ai-je dit. Voilà donc un principe de sainteté déposé dans l'humanité; l'humanité va pouvoir devenir sainte: une première condition du pardon sera accomplie.

Jésus nous aime. L'amour suppose la substitution. L'amour est essentiellement substitution. Jésus se substituera à nous. Il nous aime, il se

mettra donc par amour à notre place. Nous avons des misères, il les prendra sur lui; nous avons des douleurs, il s'en chargera; nous avons des péchés, il les sondera jusqu'au fond; ce que nous ne voyons pas, il le verra; il verra le péché tel qu'il est, tel que Dieu le voit, parce qu'encore une fois, qui dit amour, dit substitution. Il se mettra à notre place; seulement comme il est saint, il sentira ce que nous ne sentons pas, il sentira ce que c'est que d'être pécheur, il condamnera le péché, comme nous ne saurions pas le condamner. Il nous aime, donc il veut nous enlever nos douleurs. Si l'amour se substitue, c'est pour ôter tout mal à l'objet aimé. Jésus-Christ condamnera donc le péché, mais en lui; il le condamnera, Dieu le condamnera dans sa chair.

Jésus nous a aimés, lui le saint; il s'est, si j'ose ainsi dire, repenti à notre place; j'emploie des expressions apostoliques: « *Il a été fait péché à notre place* ». Et dès lors, ne voyez-vous pas déjà se dresser à l'horizon la croix de Golgotha? S'il a été fait péché, ne doit-il pas mourir? Si la chair est devenue le siège du péché, comme cela ressort de tout l'enseignement de Saint Paul, la destruction du péché n'implique-t-elle pas la destruction de la chair? N'est-ce pas ainsi qu'il faut entendre ce passage: « *Dieu a*

envoyé son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché »[1] — mot à mot, dans une ressemblance de chair de péché, — précisément afin que la destruction de cette chair détruisît le péché?

Mais n'anticipons pas. Toujours est-il que la seconde condition du pardon est remplie. Le péché a été vu, senti, goûté tel qu'il était, et cela par un représentant de l'humanité.

Il y a plus. Le péché doit être puni: je l'affirme pour la troisième fois. Si le péché doit rester impuni, l'honneur de Dieu reste atteint. On a beau faire: une rétractation, même parfaite, ne constitue pas une réparation. Une réparation proprement dite est d'ailleurs impossible, parce qu'il ne se peut pas, que ce qui a été n'ait pas été. Mais à défaut de réparation, il faut au moins que Dieu proclame son droit et la méconnaissance de ce droit. Il faut qu'il montre par un acte éclatant combien le péché lui est odieux; il faut plus encore, il faut que le repentir parfait entraîne après lui l'acceptation volontaire de toutes les conséquences du péché. Il faut que ces conséquences soient subies, et étant subies, soient reconnues justes.

Or, quel est le salaire du péché? N'est-ce pas

[1] Rom. VIII, 3.

la mort? la mort du corps et la mort de l'âme? Jésus donc subira volontairement la mort. Il la subira, car il y a là un châtiment divin, mais il la subira volontairement, car le châtiment seulement subi et non accepté, ne fait qu'endurcir et ne peut pas sauver. C'est pourquoi Jésus a dit: *Je donne* ma vie, c'est pourquoi il est écrit qu'il *s'est livré lui-même*. Retranchez la mort de Jésus, et Dieu n'a pas montré combien le péché lui était odieux. Voici encore du saint Paul: « *C'est lui que Dieu a publiquement exposé pour être une victime propitiatoire par la foi en son sang, afin de montrer sa justice* [1] ».

Retranchez la mort de Jésus, et le péché n'a pas été goûté dans toutes ses conséquences, c'est-à-dire au fond dans toute son amertume. Le repentir lui-même devient imparfait. J'ai dit un mot de la mort de l'âme. Je crois que Jésus va jusque là. Je ne dirai pas avec saint Anselme et quelques théologiens du moyen âge, que Jésus a souffert une souffrance de damné, équivalente à toutes les souffrances destinées à tous les damnés, et cela à cause du caractère infini de ses souffrances. Il y a là un abîme mathématique d'équivalence et métaphysique d'infini, dans lequel je n'ai pas le courage de

[1] Rom. III, 25.

plonger mes regards, mais il a certainement connu la souffrance de la condamnation, puisqu'il s'est écrié: « *Mon Dieu! Mon Dieu! pourquoi m'as-tu abandonné!* » Je sais que la majorité des théologiens, même évangéliques, répugne à aller jusque-là; je n'ai aucune prétention à être un théologien, mais je sais que Saint Paul n'y a pas répugné et qu'il a écrit: « *Christ a été fait malédiction pour nous,* » et qu'il a commenté ainsi cette parole: « *Car il est écrit: Maudit est quiconque est pendu au bois* [1] ». Et je vois là d'ailleurs, une conséquence logique de ces simples mots: il a aimé, car encore une fois qui dit amour dit substitution, et la substitution n'a pas de limites. Si Saint Paul a pu souhaiter d'être anathème pour ses frères, je ne vois pas pourquoi on accorderait moins à Christ qu'à Saint Paul, en lui refusant d'avoir donné une réalité à ce qui n'était chez le disciple qu'un désir.

Et voilà la troisième condition du pardon réalisée: Christ a goûté la condamnation à notre place.

En Christ l'humanité est sainte.

En Christ l'humanité s'est repentie.

En Christ l'humanité a été condamnée.

[1] Gal. III, 13.

Christ, représentant de l'humanité, a fait ce que l'humanité ne peut faire, Dieu peut pardonner.

Si maintenant vous revenez à la première condition: la sainteté; si vous réfléchissez que qui dit sainteté dit amour; si vous réfléchissez encore que dans un monde de péché l'amour qui se substitue, ne saurait se manifester que sous la forme du sacrifice, vous conclurez avec moi que le pardon ne pouvait être obtenu sans la mort de Jésus. En elle se concentre tout le drame rédempteur, en elle s'accomplit toute l'expiation. Je ne prétends certes pas avoir été complet. Pour traiter tout le sujet de la Rédemption, je ne sais pas si des forces humaines suffiraient, puisque les anges n'ont pas encore sondé et ne sonderont vraisemblablement jamais l'abîme d'amour; en tous cas il faudrait avoir parlé de toute la vie de Jésus, de Gethsémané, de sa passion, de sa résurrection, de son ascension. Toute la vie de Jésus est un acte rédempteur. Surtout il faudrait parler de la colère de Dieu, analyser la notion de justice, tout le rôle du Père. Mais je dis que la croix est le centre de la tragédie du salut, et sans cette scène-là, toute la tragédie ne signifierait rien.

Mais direz-vous, et nous?,

Et nous? nous n'avons plus qu'à croire. En

Christ une nouvelle solidarité a été créée, à nous de la confirmer par la *foi* et par la foi seule.

La foi nous appropriera l'œuvre de Christ, la foi nous sanctifiera, la foi nous fera voir en Christ le péché tel qu'il a été condamné, et nous le fera condamner à notre tour; la foi nous fera voir dans la mort le salaire du péché. Non pas que nous devions passer à notre tour par ce qu'a supporté Jésus.... à Dieu ne plaise! La foi contemple tout cela accompli sur la croix, elle s'approprie une œuvre qui n'est plus à refaire, car Christ s'est sanctifié pour nous, Christ s'est repenti pour nous, Christ a été condamné pour nous.

Mais dira quelqu'un, c'est immoral; ne devons-nous pas être saints personnellement, nous repentir personnellement, nous condamner même personnellement, au reste, ne passons-nous pas encore par la souffrance et par la mort, la condamnation est-elle levée? Je m'explique.

Oui, nous devons nous repentir personnellement; mais nous ne saurions prétendre nous repentir parfaitement. Je vais plus loin: Dieu ne nous le demande plus. Il est un repentir que Dieu demande, c'est la douleur de l'avoir offensé; mais souffrir du péché comme Christ en a souffert, non; l'aiguillon du repentir, le sentiment de la condamnation dans le repentir, est aboli. Nous

n'avons plus à passer par les tortures de l'âme incertaine. Si son repentir est imparfait, elle sait que Christ a tout accompli.

Est-ce à dire que nous devions alors faire bon marché de notre repentance et nous dire : un peu plus, un peu moins, ce sera toujours assez, Christ a satisfait? Raisonner ainsi, c'est méconnaître la foi, c'est montrer qu'on n'est pas chrétien. Par la foi, on s'unit à Christ, Christ s'unit à nous, il nous fait voir en lui ce qu'est le péché, il nous en donne l'horreur, il provoque en nous un regret toujours plus vif d'avoir violé la loi divine, mais ce regret n'est plus amer. Tandis que l'homme inconverti se repent, mais se sent perdu, le chrétien se repent, mais il se sent sauvé : son affranchissement peut augmenter sa douleur du péché (personne ne souffre plus que le chrétien de son péché), mais cette douleur n'est plus mêlée de crainte. Meurtri, mais vainqueur : triste, mais joyeux.

Nous devons aussi être saints personnellement; mais nous ne saurions prétendre nous sanctifier par nous-mêmes. Nous devons être désireux de la sainteté, nous devons la poursuivre, nous devons la réaliser; mais si nous ne réussissons pas, si nous péchons, nous n'avons plus à nous tourmenter. Christ s'est sanctifié pour nous. Il a tout accompli. Est-ce à dire que

nous devions alors faire bon marché de notre sainteté et nous dire: un peu plus, un peu moins, ce sera toujours assez, Christ a satisfait? Pécherons-nous afin que la grâce abonde? Raisonner ainsi, c'est méconnaître la foi, c'est montrer qu'on n'est pas chrétien. Par la foi, on s'unit à Christ et Christ s'unit à nous; il nous donne l'amour de la sainteté, il provoque en nous un désir toujours plus vif de l'atteindre, mais ce désir n'est plus aiguillonné par la peur atroce de manquer le but. Si je pèche, je serai navré, mais je ne serai plus tremblant, car je me couvre de la sainteté de Christ. Dieu sait que la foi est une sainteté virtuelle, il sait que la sainteté sera plus tard une réalité; son Fils s'est porté garant de cette réalisation. Dieu a foi en son Fils, et à cause du Fils, si même nous ne sommes pas complètement saints, il nous pardonne.

Oui enfin, nous devons passer par la souffrance et par la mort; mais le chrétien, lorsqu'il souffre, n'a plus à se dire comme le juif: c'est parce que j'ai péché; la souffrance a perdu son aiguillon, le péché, elle est devenue un merveilleux moyen d'éducation; elle est devenue une dispensation d'amour. Je souffre, et je ne maudis plus; je souffre, et je bénis. Et quant à la mort: allez voir mourir un incrédule

et allez voir mourir un croyant. La mort, conséquence du péché, est atroce pour l'incrédule, et si elle n'est pas atroce, elle est plus atroce encore; lorsqu'on ne sent plus l'aiguillon du péché dans la mort, c'est que la conscience ne parle plus guère. Pour le croyant, la mort, conséquence du péché, n'est plus: la mort est une transformation; cette chose hideuse (car la mort est hideuse) est devenue un affranchissement: *ô mort, où est ton aiguillon? ô sépulcre, où est ta victoire?*[1] Ainsi c'est bien la foi qui sauve! la foi au Christ mort pour nous.

Oui ou non, la mort de Jésus était-elle nécessaire? était-elle *indispensable?* Mais sans elle, nous étions perdus.

On insiste peut-être et on dira: mais il n'est pas moral que Dieu accepte ainsi le châtiment d'un innocent, tandis que ce sont les coupables qui devraient souffrir. Et on fait bien de poser ainsi l'objection, car si on avait dit: Dieu impose, nous aurions fait remarquer que Jésus a librement souffert; mais puisqu'on dit aujourd'hui qu'il n'est pas moral que Dieu accepte le châtiment d'un innocent, je réponds que la question est de savoir si Jésus pouvait encore être considéré comme innocent. Entendons-nous: Innocent

[1] 1 Cor. XV, 55.

personnellement, il l'était certainement, il était plus qu'innocent, il était saint. Mais la question est de savoir s'il n'y a pas une culpabilité par solidarité. Or, c'est ce que démontre l'expérience. Dites-moi que la loi de la solidarité est une loi mystérieuse, que vous ne comprenez pas; d'accord. Mais elle est une loi; elle est constatée physiquement, héréditairement, psychologiquement, physiologiquement; c'est une loi, ce n'est pas une fiction. C'est une loi constatée moralement.

« Il est surprenant de voir », dirai-je avec M. Grétillat, « ceux que les redoutables problèmes de « la solidarité ont laissés sereins ou résignés, « attendre pour se récrier que nous prononcions « devant eux le mot de substitution, laissant voir « tout à coup une conscience tout à coup aussi « scrupuleuse que jusqu'ici accommodante. Que « des multitudes pâtissent fatalement de la faute « d'un chef ou d'un ancêtre, l'on dit: solidarité! « mais l'innocent qui se présente pour prendre « sur soi par un acte volontaire la faute de tous « les autres est réputé renverser toutes les lois « divines et humaines.[1] »

Au reste, il y a un fait, Messieurs, qu'on ne peut pas nier. Jésus le juste, l'innocent, le saint,

[1] M. Grétillat, *Dogmatique*, tome IV, p. 364.

a été, il y a 1900 ans, crucifié. — Cela vous le croyez.

Cet acte sauvage a été un crime, cela vous le croyez encore. Eh bien! moi, je vous dis que si la Providence a permis ce crime-là, le plus odieux de tous, s'il demeure inutile, si la Providence a laissé cet homme-là s'écrier sur la croix: *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné!*[1] sans qu'il y ait eu, au-dessus de tant de mains impures qui ont perpétré le crime et au-dessus de tant de conseils affreux des méchants qui l'avaient ordonné, un plan divin, c'est là, oui c'est là, que le scandale commence.

Et scandale pour scandale, j'aime mieux le scandale de la Rédemption. Car alors, du moins, c'est le représentant de l'humanité pécheresse qui expire, c'est un coupable par amour qui meurt, c'est un homme qui s'est chargé de mes péchés qui meurt, et je préfère d'autant plus ce scandale, que ma raison constate la solidarité, que ma conscience se voit forcée de l'approuver tout en le déclarant mystérieux, et qu'après tout, s'il n'y avait pas de solidarité, il n'y aurait plus d'amour, et s'il n'y avait plus d'amour, il n'y aurait plus rien, car il n'y aurait plus de Dieu: Dieu est amour!

[1] Matth. XXVII, 45.

Ou rien, ou la Rédemption.

Ou rien, le vide, le néant, l'affreux néant, — ou bien, si je dois être aimé: *Il fallait que le Fils de l'homme mourût.*

II

Faut-il ajouter maintenant qu'il fallait que le Fils de l'homme fût *mis à mort*, c'est à dire qu'il périt de mort violente?

Je le crois, et je voudrais vous soumettre les trois idées suivantes:

1° — J'ai parlé au commencement de cette conférence de l'objection que l'on pouvait faire, du point de vue des sciences physiques, contre cette proposition scripturaire: « *le salaire du péché c'est la mort* », et j'ai essayé d'y répondre. J'ai dit que la conscience condamnait le point de vue qui faisait de la mort, de la mort de l'homme tout au moins, un simple phénomène naturel. Une objection semblable pourrait être faite, non seulement du point de vue des sciences physiques, mais aussi du point de vue de l'expérience journalière. Je disais: Mourir est le spectacle auquel on ne s'habitue jamais; je maintiens cette affirmation, mais je la limite. Nous ne nous habituons pas à la mort

lorsqu'elle frappe les nôtres, et nous ne sommes peut-être guère familiers avec la pensée de notre propre mort. Mais lorsqu'il s'agit de la mort en général, nous sommes si habitués à entendre parler de mort, d'ensevelissement, de disparition, que lorsqu'un deuil ne nous frappe pas directement, et lorsque nous nous laissons aller à ce que j'appellerai l'impression générale que produit sur nous la mort au sens universel de ce mot, volontiers nous n'y verrions plus qu'un phénomène naturel. Accordons même que nous y voyions toujours un phénomène anormal, nous n'y voyons plus une condamnation.

Or, supposez que Jésus ne fût pas mort de mort violente, qu'il fût mort d'accident, de maladie, l'humanité aurait eu certainement l'impression d'une mort naturelle, elle n'aurait pas vu dans cette mort une manifestation de la justice; il n'y a manifestation de la justice divine que là où il y a châtiment. Autre est l'impression produite par la mort naturelle, même atroce d'un criminel, autre l'impression produite par la mort d'un criminel qui expire sous le coup de la guillotine. Si la mort de Jésus devait apparaître à l'humanité comme un châtiment, il fallait qu'elle affectât la forme d'une condamnation capitale. Il fallait que le Fils de l'homme fût mis

à mort, il fallait qu'il fût mis au nombre des malfaiteurs. C'est ainsi que je comprends le verset si important de l'épître aux *Romains III, 25; Dieu se l'est exposé publiquement comme une victime propitiatoire, afin de montrer sa justice,* — la justice de Dieu ne pouvait en effet se montrer que par l'effusion du sang.

C'est ainsi que je comprends ce verset si mystérieux de l'épître aux Hébreux: « *Sans effusion de sang, il n'y a point de pardon des péchés*[1]. »

C'est ainsi enfin que je comprends les passages innombrables du Nouveau-Testament, qui rattachent le salut de l'humanité non seulement à la mort de Jésus-Christ, mais à son sang versé.

Rappelez-vous l'institution de la Sainte Cène et souvenez-vous des passages suivants de l'Apocalypse:

« *A Celui qui nous aime, qui nous a délivres de nos péchés par son sang, à lui soit la gloire*[2] ». — *Ce sont ceux qui viennent de la grande tribulation, ils ont lavé leurs robes et ils les ont blanchies dans le sang de l'Agneau*[3] ». — « *Ils ont vaincu par le sang de l'Agneau*[4] ».

[1] Héb. IX, 22. — [2] Apoc. I, 6. — [3] VII, 14. — [4] XII, 11.

2° — Mais il y a plus. Nous avons dit que le salaire du péché c'est la mort. Faut-il entendre par là seulement la mort physique? Évidemment c'est la signification fondamentale et première de la parole scripturaire, mais il est bien évident que la parole de Dieu va plus loin, et que par la mort, elle n'entend pas seulement la mort du corps, mais la mort de l'âme. Comment faut-il entendre ces mots? Dans un sens littéral ou spirituel? J'opine, pour ma part, pour le second sens, mais je ne discute pas ce point. A quelque opinion que l'on se range, il est certain que cette mort de l'âme équivaut à sa condamnation, qu'elle sera l'abandon de Dieu, qu'elle sera l'expression du péché à sa plus haute puissance.

Or, nous l'avons vu, Jésus a subi la condamnation dans ce qu'elle a de plus terrible, — la séparation d'avec Dieu, — autrement dit, il a subi la condamnation qui était réservée au péché le plus atroce. C'est ce que nous exprimons lorsque nous disons dans nos prédications qu'il n'y a pas de péché, si horrible soit-il (sauf le péché contre le Saint Esprit), qui ne puisse être pardonné, que Jésus n'ait pas porté.

Supposez maintenant que le péché le plus atroce que l'on puisse imaginer, le meurtre du Seigneur de gloire (c'est le péché le plus atroce,

si l'on en excepte le péché contre le Saint Esprit), — supposez que ce péché n'ait pas été commis, il n'aura pas non plus été porté, donc il n'aura pas été expié. Et c'est cependant un péché que tous les hommes commettent souvent, sinon en acte, du moins en intention, lorsqu'ils rejettent Jésus-Christ, lorsqu'ils le méprisent, lorsqu'ils le blasphèment.

« *Quiconque hait son frère est un meurtrier*[1] » quiconque hait Jésus est un meurtrier de Jésus.

Je m'expliquerai encore autrement: Il existe un péché que Jésus veut expier, c'est le péché qu'on commet contre lui en le haïssant — il l'a dit expressément. — Eh bien! il fallait que cette expiation me fût démontrée. Sinon, le jour où moi qui aurai haï Jésus, je voudrais me convertir, je ne me convertirais plus, car jamais je ne pourrais m'imaginer qu'il y ait pardon pour un péché semblable. Dès lors il fallait que Jésus mourût victime de la haine, et qu'il montrât que fût-on son bourreau, on peut encore être sauvé, — il fallait qu'il fût mis à mort.

En résumé (le péché contre le Saint Esprit mis à part), il fallait que le péché déversât sur Jésus toute sa puissance, qu'il se vidât de lui-même,

[1] 1 Jean III, 15.

qu'il s'épuisât en se réalisant, qu'il se tuât en tuant, comme ces animaux qui meurent dès qu'ils vous ont piqué. Et il ne pouvait démontrer toute son horreur qu'en tuant le Seigneur de gloire. Ainsi, et ainsi seulement, on peut comprendre que le fait d'avoir blessé Jésus au talon, constitue pour le serpent l'écrasement de sa tête.

Sondez cette idée, et vous n'échapperez pas à la nécessité de la mort violente de Jésus.

3° Je vais encore plus loin. Supposons que des hommes quelconques, des païens seulement aient tué Jésus — qui étaient-ils? Des hommes sans vraie culture religieuse, des hommes peu éclairés. Vous imaginerez un péché encore plus grand, c'est que le Fils de l'homme soit rejeté par une nation à laquelle Dieu se sera révélé, qu'il aura comblée de ses grâces, qu'il aura appelée, choisie, dirigée, conseillée, aimée, qu'il aura désignée de ces noms pleins de tendresse: « Mon peuple, ma vigne, mes brebis, mes fils. » S'il faut donc que le péché s'épuise, nous comprendrons la citation scripturaire tout entière. Pour que l'humanité fût sauvée, « *Il fallait que le Fils de l'homme fût mis à mort par les scribes, les souverains sacrificateurs et les chefs du peuple.* »

Et alors je conclurai: Si Dieu a envoyé son

Fils à une époque où, pour les raisons déjà mentionnées, la mort violente du Fils de l'homme était inévitable, c'est que cette mort violente du Fils dans des circonstances historiques données, était indispensable.

Le péché enfante le péché. Il fallait que le péché fût consommé, et qu'étant consommé il produisît la mort. C'est ce qu'a réalisé Jésus, et la justice est satisfaite. En Christ nous sommes tous morts comme des condamnés, et maintenant la Providence de Dieu est justifiée; et maintenant l'Amour de Dieu peut nous accorder un pardon moralisateur, un pardon qui nous épargne tout en foudroyant le péché, un pardon qui nous relève sans nous faire perdre l'horreur du mal, un pardon qui apaise le cœur sans cautériser la conscience, un pardon qui réveille l'âme légère et qui satisfasse l'âme scrupuleuse, un pardon digne de lui et digne de nous, un pardon, le seul qui soit: *Le Pardon*.

Et c'est pourquoi (laissez parler ici moins le conférencier que le pasteur), je demande à Dieu qu'il me fasse la grâce, durant tout mon ministère, de ne vous prêcher jamais autre chose que Jésus-Christ et Jésus Christ crucifié!

Je ne dis pas seulement Jésus mort, je dis Jésus crucifié.

La mort c'est beaucoup, — la croix c'est tout.

La croix n'est pas seulement un accident historique, la croix c'est la Rédemption, voulue de Dieu, nécessaire pour moi, nécessaire pour vous.

On ne se tiendrait pas auprès d'un lit de mort (essayez de dire le lit de mort de Jésus), comme on se tient au pied de la croix.

Il fallait, oui il fallait, pour l'entière satisfaction de ma conscience, que le Fils de l'homme fût mis à mort.

Théologie de sang, — dira-t-on, — théologie de sang tant qu'on voudra.

Messieurs, j'ai réservé pour la fin de cette conférence cette parole de l'Apocalypse: « *Quand il eut pris le livre, les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards se prosternèrent devant l'agneau tenant chacun une harpe et des coupes d'or remplies de parfums, qui sont les prières des saints. Et ils chantaient un cantique nouveau, en disant: Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux; car tu as été immolé et tu as racheté pour Dieu, par ton sang, des hommes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation; tu as fait d'eux un royaume et des prêtres pour notre Dieu, et ils régneront sur la terre*[1] ».

[1] Apoc. V, 8-10.

« Tu as racheté à Dieu par ton sang! »

Théologie de sang! C'est la théologie du ciel, la théologie des anges, j'ai idée que la terre peut s'en contenter et que pour nous pauvres pécheurs, elle est la seule suffisante!

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE v

I. La divinité de Jésus-Christ. 1

II. La naissance miraculeuse. 51

MORT DE JÉSUS

I. La mort inévitable 163

II. La mort indispensable 201

IMPR. ALSACIENNE ANC[t] G. FISCHBACH, STRASBOURG — 2506

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01033 2304